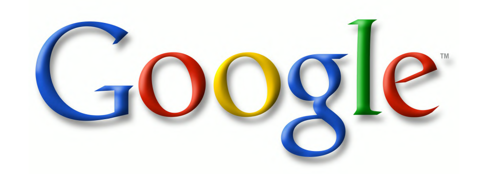
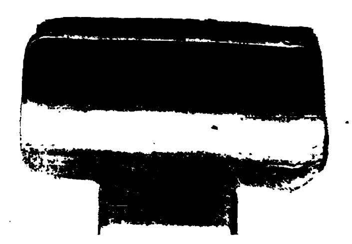
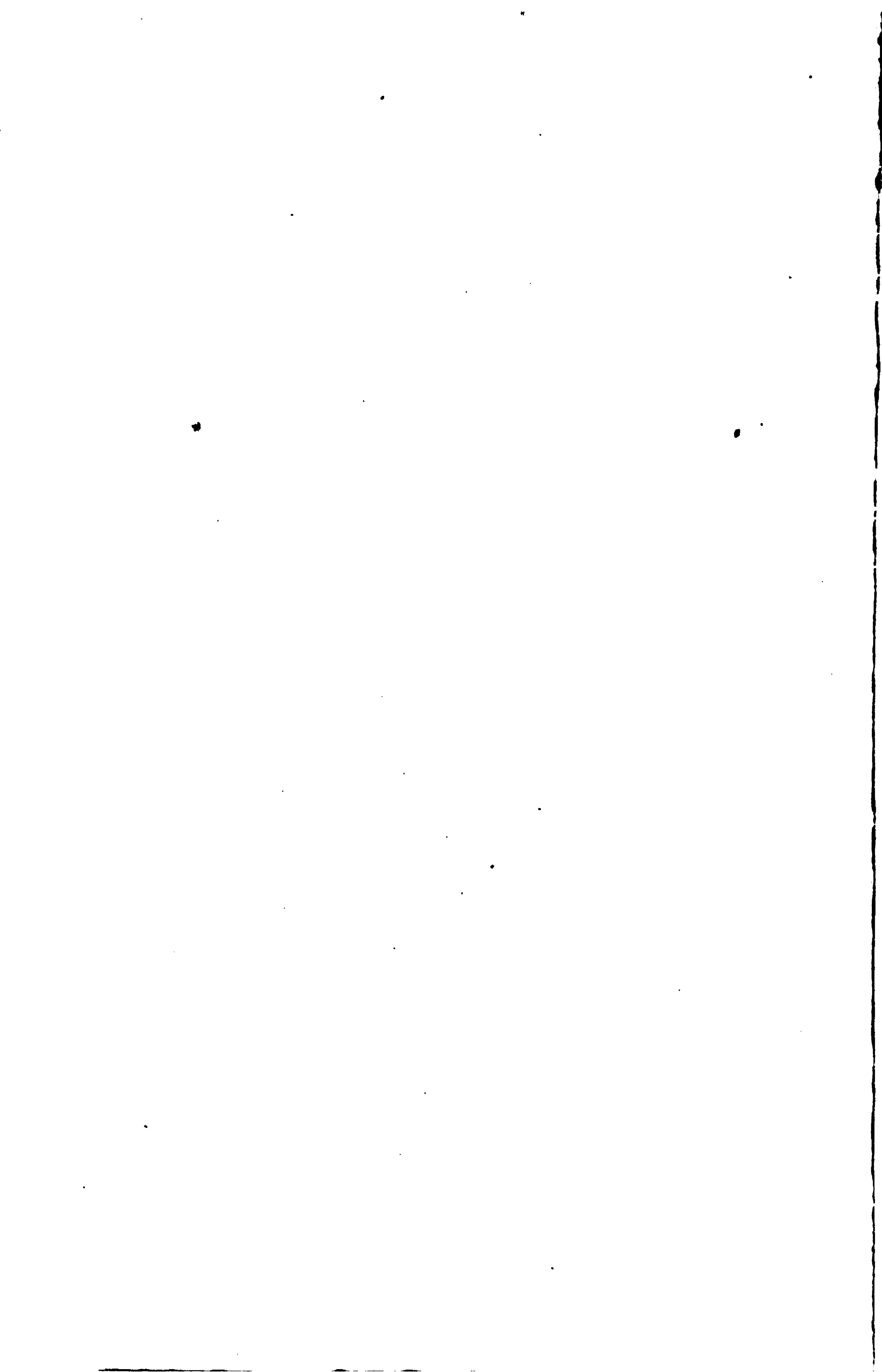




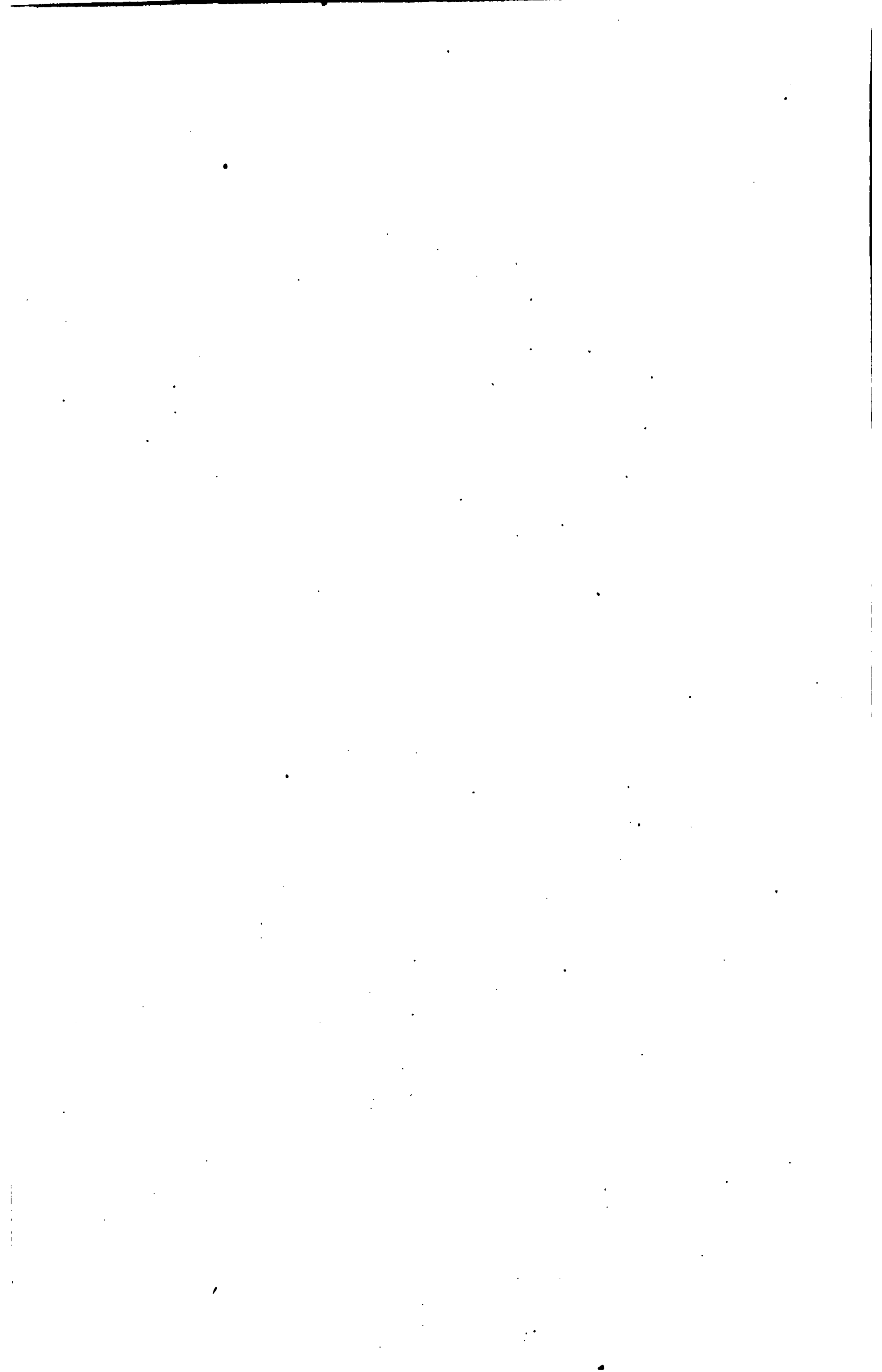

B
3149
W6K5
UC-NRLF
$B 44 313
YC 31064











Die Lehre A. Schopenhauers und E. Dührings vom Werte des menschlichen Lebens.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

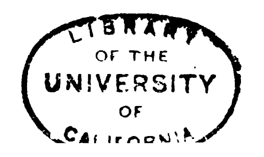
vorgelegt von

H. Klaeber

Rektor in Wülfrath.

Druck von Ant. Kämpfe in Jena.

1904.



Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Liebmann.

Jena, den 19. Dezember 1904.

Prof. DDr. **Eucken**
z. Zt. **Dekan.**

Ich versichere an Eides statt, daß ich diese Abhandlung selbständig verfaßt habe. Einer Prüfungsstelle hat dieselbe noch nicht zur Beurteilung vorgelegen.

H. Klaeber.



Die Frage nach dem Werte des menschlichen Lebens ist eine der wichtigsten Fragen der Philosophie. Gleich den Fragen nach der Realität der Außenwelt und nach der Freiheit des menschlichen Willens ist dieselbe jedoch erst der neueren Philosophie zu deutlicherem Bewußtsein gekommen, während sich die antike Philosophie in betreff dieser Probleme nur wenig über den Standpunkt des naiven, unkritischen Bewußtseins erhoben hatte, welchem die Realität der Außenwelt, die Freiheit des menschlichen Willens und der positive Wert des menschlichen Lebens ohne weiteres feststeht. Alles, was wir in der Richtung der genannten Probleme bei den alten Philosophen antreffen, beschränkt sich auf vereinzelte Anläufe und Ansätze zu einer deutlichen Fragestellung. So kann z. B. die Philosophie der Eleaten als die erste Spur einer Erkenntnistheorie angesehen werden. Allein diese keimartigen Ansätze blieben unentwickelt und führten über ein unbestimmtes Gefühl, daß hier ein tieferes Problem verborgen liege, nicht hinaus. Die antike Philosophie blieb im Grunde realistisch, indeterministisch und optimistisch, und sie gelangte hinsichtlich jener drei Probleme wohl zu sporodischen Andeutungen und Anregungen, aber nicht zu einer ernstlichen Fragestellung noch auch zur Entwicklung eigentlicher Theorien.

Insbesondere konnte ein eigentliches System des Pessimismus inmitten des lebensfreudigen und — trotz gelegentlicher Spuren von Stimmungspessimismus in der antiken Poesie — das Leben im vollen Umfange bejahenden griechisch-römischen Altertums nicht aufkommen. Vielmehr ist die philosophische Kontroverse zwischen Pessimismus und Optimismus eine durchaus moderne Erscheinung.

Indem nämlich die neuere Philosophie den Schlüssel zur Entzifferung des Welträtsels weniger im Objekt, als im Subjekt

suchte, wurde sie zu einer immer genaueren Grenzregulierung zwischen dem Objektiven und Subjektiven getrieben, und da fanden sich denn die Zweifel und Bedenklichkeiten darüber ein, ob nicht der naive Sinn hinsichtlich der Vorstellung der Außenwelt zu viel ins Objekt, hinsichtlich der Kausalität der menschlichen Willensakte zu viel ins Subjekt verlege, und ob ferner die vorausgesetzte Harmonie unserer subjektiven Triebe, Wünsche und Bestrebungen mit dem objektiven Gehalte des Lebens nicht doch vielleicht illusorisch sei. Die vulgäre naive Auffassung konnte ja in allen diesen Punkten infolge unkritischer Vermischung des Objektiven mit dem Subjektiven durch einen täuschenden Schein geblendet worden sein, ähnlich wie in betreff der Bewegung der Gestirne bis auf Kopernikus alle Welt durch den Augenschein irregeführt worden war. Im Sinne dieser Analogie verglich sich ja Kant selber mit Kopernikus, weil er in betreff der Auffassung der Außenwelt die bisherige Betrachtungsweise umgekehrt habe.

In betreff der Beurteilung des Lebenswertes ist es nun Schopenhauer, welcher die dem Menschen natürliche und angeborene optimistische Lebensanschauung umkehren und Nichtigkeit und Leiden als tief in der ganzen Anlage und Beschaffenheit des Daseins begründet nachweisen will. Dadurch ist Schopenhauer der Urheber der philosophischen Kontroverse zwischen Pessimismus und Optimismus geworden. Er ist dies um so mehr, weil er der erste Philosoph ist, welcher dies Problem als ein rein philosophisches und ohne alle Einmischung von theologischen Gesichtspunkten auffaßt. Denn bis dahin war dieses (bereits in der Lehre des Christentums in nuce enthaltene) Problem fast nur aus theologischem Interesse berührt worden, nicht etwa nur von einem Clemens Alexandrinus und Augustinus, sondern selbst noch von einem Leibniz und seinen Zeitgenossen. Gerade infolge einseitiger Rücksichtnahme auf christlich-dogmatische Vorstellungen war ja Leibnizens Vertretung des Optimismus so oberflächlich und ohne Beweiskraft ausgefallen, und selbst in Rousseaus Gegnerschaft gegen Voltaires pessimistische Anwandlungen ist dessen Abhängigkeit von seinen religiösen Grundgedanken unverkennbar. Eben deswegen können auch Leibniz und selbst Rousseau nicht als ebenbürtige Gegner des rein philosophischen Pessimismus, wie er später von Schopenhauer vertreten wurde,

gelten. Vielmehr müssen wir, um Schopenhauer einen ernstlichen Gegner entgegenzustellen, einen Philosophen suchen, welcher, gleich Schopenhauer, seine Lebensauffassung lediglich aus der Zergliederung der menschlichen Triebe und Empfindungen sowie aus der Betrachtung des objektiven Lebens entwickelt. Ein solcher Gegner ist dem Schopenhauerschen Pessimismus in Eugen Dührings „Wirklichkeitsphilosophie" erstanden. Dühring hat sich die Aufgabe gestellt, den philosophischen Pessimismus auf seinem eigenen Boden zu überwinden und vermittels einer eindringenden Kennzeichnung der empirischen Wirklichkeit, sowohl nach ihrer subjektiven wie nach ihrer objektiven Seite, die philosophischen Grundlagen für eine Lebensschätzung und Lebensführung im Sinne der Lebensfreudigkeit zu gewinnen.

Allerdings ist Dühring weit davon entfernt, dem oberflächlichen Optimismus eines Leibniz, welcher seine Stärke im Übersehen oder Beschönigen der schlimmen Seiten des Lebens habe, irgend welche Zugeständnisse zu machen. Vielmehr ist er bestrebt, die Übel und Leiden des Lebens in ihrer wahren Gestalt und in ihrem vollen Umfange zu kennzeichnen. Allein die Übel und Leiden bilden für ihn nicht das Grund- und Hauptelement des Lebens; vielmehr werden sie überwogen und gleichsam ausgeglichen durch die wohltuenden Empfindungen und durch die Chancen, welche sich dem Streben nach befriedigender Lebensgestaltung bieten. Demgemäß nennt auch Dühring seine Lebensanschauung nicht Optimismus, sondern er bezeichnet sie als lebensfreundliche Gesinnung oder auch als heroische Lebensanschauung.

Während Schopenhauer sich auf die Kennzeichnung des ihm vorliegenden Lebens beschränkt, dessen armselige Beschaffenheit er dartun will, und an keine Entwicklung zum Besseren, an keinen Fortschritt zu gunsten einer Steigerung des Lebenswertes glaubt, läßt Dühring neben dem, was ist, auch das, was sein soll, zur Geltung kommen und erhofft die umfassendere Bewältigung so mancher Plagen und Beschwerden des Daseins wie überhaupt eine edlere und befriedigendere Gestaltung des menschlichen Loses von der Zukunft, welche der menschlichen Tatkraft ein unabsehbares Arbeitsfeld eröffnet. Schopenhauer tritt also in erster Linie als Richter, Dühring als Reformater des Lebens auf.

Aus diesen vorläufigen Andeutungen läßt sich bereits entnehmen, daß bei aller Gleichartigkeit des Verfahrens beider Denker in bezug auf die Feststellung des Lebenswertes doch ein großer Unterschied zwischen ihren Gedankengängen besteht, nicht nur hinsichtlich der Anwendung dieses Verfahrens auf die Grundzüge des menschlichen Lebens, sondern vor allem hinsichtlich des Standpunktes, von welchem aus beide auf das Leben hinblicken. Aus dieser doppelten Diversität erwachsen, wie sich im Laufe dieser Untersuchung zeigen wird, ihre im endlichen Ergebnis kontradiktorischen Urteile in betreff des Lebenswertes.

Ich glaube daher für das Verständnis der in Rede stehenden Kontroverse einen nützlichen Beitrag zu liefern, wenn ich versuche, ihre beiderseitigen Lehren vom Werte des menschlichen Lebens getreu nach ihren hier in Betracht kommenden Hauptwerken und, soweit als möglich, in engem Anschlusse an ihre eigenen Worte darzustellen.

I. Die Lehre A. Schopenhauers vom Werte des menschlichen Lebens.

Die Darstellung der pessimistischen Lebensauffassung Schopenhauers finden wir hauptsächlich im zweiten und im viertem Buche seines zweibändigen Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung", welche „von der Objektivation des Willens" und „von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Lebens" handeln. Ich zitiere das Werk nach der siebenten Auflage, herausgegeben von Frauenstädt (1888), mit der Angabe der Seitenzahl und davorgesetzter Ziffer I oder II zur Bezeichnung des Bandes. Nachträge zur Lehre des Hauptwerkes von der Bejahung und Verneinung des Willens finden wir in einigen Kapiteln des II. Bandes der „Parerga und Paralipomena", während im I. Bande derselben die „Aphorismen zur Lebensweisheit" in einer gewissen und nachher zu erklärenden Dissonanz mit jener Lehre sich befinden. Außerdem ist für die hier gleichfalls in Betracht kommende Darlegung der antimoralischen und der moralischen Triebfedern die

Preisschrift über die Grundlage der Moral von Wichtigkeit. Aus dem II. Bande der Parerga zitiere ich unter Anführung der Paragraphen, aus der „Grundlage der Moral" nach der vierten Auflage der „beiden Grundprobleme" von 1890.

---

1. „Allem Leben ist das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich"; — so lautet, kurz zusammengefaßt, Schopenhauers Gesamturteil über den Wert des Lebens. Das Leiden steigert sich mit der Klarheit des Bewußtseins; daher leidet die Tierheit weniger als der Mensch, und unter den Menschen der Beschränkte weniger als der Geniale. Auch die Verschiedenheit des Temperamentes, nämlich der Grad, in welchem jemand leichten oder schweren Sinnes (*εὔκολος* oder *δύσκολος*) ist, bedingt einen Unterschied im Maße des Leidens, der vielleicht weit erheblicher ist als der durch die Verschiedenheit der äußeren Lebensumstände veranlaßte. Indessen haben solche individuellen Verschiedenheiten doch nur die Wirkung, den Grad zu bestimmen, in welchem die Leiden des Lebens dem einzelnen Menschen fühlbar werden, nicht aber die, das Leben einzelner Menschen zu einem leidlosen und völlig glücklichen zu machen. Denn dauerndes und unentrinnbares Leiden ist das Los eines jeden Menschenlebens.

Diesen seinen Satz, daß das ganze Leben Leiden und seiner ganzen Anlage nach keiner wahren Glückseligkeit fähig ist, begründet Schopenhauer in den genannten zwei Büchern seines Hauptwerkes (besonders I. §§ 29, 56—58, und II. Kap. 28 und 46) durch die Darlegung der elementaren Grundzüge des menschlichen Lebens, wobei seine Metaphysik, d. h. seine Lehre vom Willen als der unmittelbarsten Manifestation des Dinges an sich, stets den Hintergrund seines Gedankenganges bildet.

Wie die ganze Welt ihrem Kerne nach Wille (zum Leben) ist, so ist im besonderen das bewußte Leben die Objektivation dieses Willens auf den höheren Stufen seiner Sichtbarkeit, auf welchen er im Lichte der Erkenntnis seinen Weg verfolgt. Das Wesen des Willens aber ist unaufhörliches Streben ohne Zweck und Ziel, wie man dies schon an den blinden Naturkräften beobachten kann. Diese niederen Ideen, in denen sich der Wille zum Leben darstellt, bilden das schwächere Analogon des steten Dranges und Triebes, welcher alles organische und insbesondere

alles animalische Leben erfüllt. Dieser unstillbare Trieb, welcher zwar durch Hemmung in seiner Betätigung aufgehalten werden, aber nie ein Ziel, einen endlichen Ruhepunkt finden kann, enthüllt sich auf den höheren Stufen des Lebens immer deutlicher als Drang zur Existenz, als Verlangen nach Dasein, Wohlsein und Fortpflanzung. Solcher Art ist also auch der Wille zum Leben, wie er im Menschen, der höchsten Stufe seiner Objektivation, als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmut wirksam ist. Nach jeder erzielten Befriedigung strebt unser Wille mit gleicher Heftigkeit weiter, ohne daß sich ein Ende, ein letztes Ziel seines Strebens absehen ließe. Die Hemmung dieses Strebens empfinden wir als Leiden oder Schmerz, die jedesmalige Befriedigung als Genuß oder Glück. Genuß und Glück sind daher lediglich negativer Art, nämlich immer nur die Stillung eines Verlangens, die Ausfüllung eines empfundenen Mangels. „Die Basis alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er (der Mensch) folglich schon ursprünglich durch sein Wesen anheimfällt“ (I. 367). Ist der Wunsch, in welchem sich die jeweilige Bedürftigkeit des Willens ausdrückte, gestillt, so ist es wie mit dem verschluckten Bissen: die anfängliche Befriedigung, welche wir empfanden, erweist sich als illusorisch, ohne Bestand und positiven Gehalt, und neue Wünsche nehmen alsbald die Stelle des einen durch Befriedigung nun neutralisierten ein. Das Erlangte bildet niemals einen endlichen Ruhepunkt unserer Wünsche; selbst wenn es von Dauer ist, so wird es doch, weil es alsbald zum Gewohnten wird, nicht mehr als Genuß empfunden; vielmehr bildet es für uns stets wieder den Ausgangspunkt neuer Wünsche.

Hieraus folgt, daß keine auf der Welt mögliche Befriedigung imstande ist, einen Menschen vollkommen glücklich zu machen, da sich nach jeder Befriedigung stets wieder neues Verlangen, also wieder das Gefühl eines Mangels, einstellt. Immerhin aber läßt sich ein Weg absehen, auf welchem das dem Leben wesentliche Leiden sich auf das geringste Maß beschränken würde. Das unruhige Drängen des Willens freilich, sein rastloses Streben ohne Zweck und Ziel, wodurch er alles Lebende in steter Bewegung erhält, läßt sich auf keine Weise beschwichtigen, so lange überhaupt der Wille zum Leben sich bejaht, da eben hierin sein eigentliches Wesen besteht, wie das des Feuers im Brennen. Unter

steten Wünschen und deren leichter, erschwerter oder gehemmter Befriedigung verläuft ein jedes Menschenleben. Da nun jede gehemmte Befriedigung Leiden und Schmerz verursacht, die zu leichte und schnelle Befriedigung der Wünsche hingegen dazu führen muß, daß der Wille, in Ermangelung stets neuer Objekte seines Strebens, als ein dumpfes Sehnen und Drängen auftritt, welchem es an Betätigung fehlt und welches daher das Gefühl furchtbarer Leere und lebenserstarrender Langerweile nach sich zieht, so schwingt das menschliche Leben gleich einem Pendel zwischen Not und Langerweile hin und her. „Wie die Not die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt" (I. 370). Der glücklichste Lebenslauf besteht demnach darin, daß die Wünsche einerseits nicht durch dazwischentretende dauernde Hemmung in schmerzhafter Weise in ihrer Befriedigung aufgehalten, andererseits aber auch nicht durch zu rasche Befriedigung sogleich im Entstehen wieder gestillt werden, damit immer etwas zu wünschen und zu hoffen übrig bleibe. „Daß Wunsch und Befriedigung sich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches beide geben, zum geringsten Maße und macht den glücklichsten Lebenslauf aus" (I. 370). Freilich bilden solche relativ Glücklichen, deren Lebensweg gleich einer schmalen Straße zwischen den Klippen des Leidens und der Langenweile hindurchführt, eine seltene Ausnahme; in den meisten Fällen beruht das angebliche Glück einzelner auf bloßem Schein und besteht nur in der Meinung anderer. „Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrigbleiben mußte — als Lockvogel" (II. 657).

Der gewöhnliche Lauf der Dinge bringt es vielmehr mit sich, daß der Wille in seinem rastlosen Streben beständig auf Widerstände stößt, welche ihm die Erfüllung seiner Wünsche teils geradezu vereiteln, teils schmerzhaft hemmen. Dies also ist die stets fließende Quelle der allermeisten Plagen und Leiden, welche sich über das menschliche Leben ergießen, gegen welche die sporadischen Qualen aus bloßer Langerweile, nicht etwa ihrer Geringfügigkeit, wohl aber ihrer relativen Seltenheit wegen, in den Hintergrund treten. Demgemäß sind es denn auch die aus

gehemmtem Lebensdrang und ungestillten Wünschen hervorgehenden Leiden, welche Schopenhauer bei seiner Charakterisierung des empirischen Lebens hauptsächlich in Betracht zieht.

Soviel über die subjektive Seite des Lebens, über jenes rastlose Streben und Drängen, welches dem Willen zum Leben eigen ist.

Ehe wir nun der Schopenhauerschen Kennzeichnung des menschlichen Lebens nach seinem empirischen Gehalte bis in ihre Einzelheiten folgen können, bleibt uns noch die Frage zu beantworten, woraus denn jene Hemmungen und Widerstände entspringen, von denen der Wille sein Streben fortwährend gekreuzt und gestört findet.

Die Welt ist nach Schopenhauer die Objektivation des Willens zum Leben. Indem der Wille in die Form unserer Vorstellung (Zeit, Raum und Kausalität) eingeht, wird er für uns zum Objekt des Erkennens, und dadurch entsteht für uns das Bild der Welt. So erscheint uns der Wille, welchen wir im Selbstbewußtsein ganz unmittelbar wahrnehmen, jetzt vermittels unserer Gehirnfunktionen noch in einer zweiten Gestalt, nämlich als die Welt der Vorstellung, gleichwie in seinem Spiegelbilde. Die Welt, welche an sich durch und durch Wille ist, zeigt, sobald sie vom Intellekt erkannt wird, ihre zweite Seite: sie steht als Vorstellung da. Da aber alle Vorstellung den Satz vom Grunde zur Form hat, unter welchen auch Zeit und Raum fallen, so erscheint uns der an sich einheitliche und unteilbare Wille in seiner Objektivation (wie durch die Facetten eines Glases) millionenfach zerlegt und mittels des principium individuationis, wie Schopenhauer in dieser Hinsicht Zeit und Raum nennt, in unzähligen Kräften, Formen und Individuum ausgeprägt, in welchen allen derselbe ganze und volle Wille zum Leben sich manifestiert. Weil nun jede unter allen diesen Erscheinungsformen des ganzen Willens zum Leben voll ist, so strebt sie darnach, ihre Eigenart auf Kosten aller anderen durchzusetzen und zu behaupten. Daher ist denn auch der Egoismus, welcher alle Realität auf das eigene Ich beschränkt, jedem Dinge in der Natur wesentlich und wurzelt tief im Wesen jeder Erscheinung. Durch diesen Egoismus gelangt aber auch zugleich ein gewisser innerer Widerspruch, welcher dem Willen schon an sich anhaftet, zur Sichtbarkeit. „Eben er

aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt" (I. 392). Eine derartige Manifestation des Willens nämlich in der Gestalt eines steten Widerstreites und gegenseitigen Kampfes seiner Erscheinungen läßt einen Rückschluß auf die Beschaffenheit jenes Willens selber zu, und der die ganze Natur erfüllende Egoismus, mittels dessen der Wille, sobald er in die Erscheinung tritt, mit sich selber in Entzweiung gerät, enthüllt uns den inneren Zwiespalt, mit welchem jener Wille zum Leben behaftet ist.

Dieser tief im Wesen der Welt wurzelnde Widerspruch gelangt nun, je höher das Leben sich entwickelt, zu immer deutlicherer Sichtbarkeit. Steter Kampf ist das Gepräge, welches das gesamte Dasein an sich trägt; fortwährendes Ringen und unaufhörliches Schlachtgetümmel ist das Schauspiel, welches Natur und Menschenleben darbieten. Während in der bewußtlosen Natur blinde Kräfte um den Besitz der Materie ringen, den sie sich gegenseitig streitig machen und einander zu entreißen trachten, wird auf den mannigfaltigen Stufen des bewußten Lebens der Kampf der entzweiten Willenserscheinungen in aufsteigender Linie immer mehr im Lichte und zugleich mit den Waffen des Intellektes ausgefochten. Je höher wir nämlich auf der Stufenleiter des animalischen Lebens emporsteigen, um so deutlicher tritt der das Dasein ausfüllende Antagonismus in das Bewußtsein der diesen Kampf ums Dasein führenden Wesen, und eine um so furchtbarere Waffe wird zugleich das Gehirn im Vergleich mit physischer Kraft, Klauen und Gebiß. Der Intellekt ist demnach das Werkzeug, welches sich der Wille in seinen höheren Erscheinungsformen geschaffen hat, damit diese die für ihr Dasein wichtigen Relationen zur Außenwelt theoretisch wie praktisch wahrzunehmen vermögen.

Aus diesem beständigen Widerstreite aller Erscheinungen des Willens zum Leben gegeneinander, diesem bellum omnium contra omnes, ergeben sich also die Störungen und Hemmungen, welchen der individuelle menschliche Wille bei der Verfolgung seiner Zwecke auf Schritt und Tritt ausgesetzt ist.

Aus zwei Elementen ist demnach das Los jeder individuellen menschlichen Willenserscheinung, der Regel nach, zusammengesetzt, nämlich aus rastlosem Streben und aus dessen fortwäh-

render Durchkreuzung oder Hemmung seitens fremder Willenserscheinungen, also aus Bedürftigkeit und Leiden.

Am Leitfaden dieser Vorstellung, in welcher seine Darlegung der elementaren Grundzüge des menschlichen Lebens gipfelt, betrachtet nun Schopenhauer das menschliche Leben in seinen empirischen Gestaltungen. Wir wollen auf das Bild, welches er auf diese Weise entwirft, etwas näher eingehen.

Jede Stufe der Objektivation des Willens macht den andern die Materie, die Zeit und den Raum streitig. „Indem die höhere Idee oder Willensobjektivation nur durch Überwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenngleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Äußerung ihres Wesens zu gelangen (I. 173)“. So unterhält auch die in jedem menschlichen Organismus ausgeprägte Idee einen dauernden Kampf gegen die entgegenstrebenden physischen und chemischen Kräfte, welche ihr ursprüngliches Anrecht auf die Materie wieder geltend zu machen suchen, und muß gegen dieselben auf Schritt und Tritt ihre Selbsterhaltung verteidigen. Daher gelangen wir so selten zum vollen, behaglichen Gefühle der Gesundheit, welches auf der vollständigen Überwältigung des Widerstandes jener niederen Kräfte beruht, sondern meistens empfinden wir den Antagonismus derselben in Gestalt von größerer oder geringerer Unbehaglichkeit, so daß „schon der vegetative Teil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist (I. 174)“. Sobald aber die niederen Ideen einmal ihre Ketten zerreißen und gegen den schwächeren Organismus zum siegreichen Angriff übergehen, also wenn physisches Leiden, Krankheit, Siechtum und Absterben des Leibes eintritt, dann steigert sich jene dumpfe Unbehaglichkeit zum deutlichsten Schmerzgefühl.

Indessen ist dieser unaufhörliche Kampf zur Erhaltung unseres vegetativen Lebens, dieses fortwährende Abwehren des auf seine Beute lauernden, so über alles gefürchteten Todes, doch nur die elementare Vorstufe des viel peinvolleren Ringens unseres Willens mit den Ideen höherer Stufen, wie sie im Bereiche des bewußten Lebens sich darstellen.

Bereits in der Tierwelt offenbart sich die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst mit erschreckender Deutlich-

keit, wofür Schopenhauer mehrere besonders grelle Beispiele anführt, wie das von der Bulldog-Ameise, das von der Schlange und dem Eichhörnchen, oder die Mordszene zwischen den Schildkröten, den Hunden und dem Tiger. Was aber dessen ungeachtet das menschliche Leben so sehr viel qualvoller macht als das der Tierheit, das ist die deutlichere Erkenntnis, vermöge deren der Mensch nicht nur seine Leiden überschaut und oft auch voraussieht, sondern vor allem auch des feindlichen Egoismus, der in die Sphäre seines Willens eindringt, aufs peinlichste inne wird. Während wir uns über das als unabwendbar und naturnotwendig Erkannte eher zu beruhigen und zufrieden zu geben vermögen, bildet das, was menschliche Willkür aus Ungerechtigkeit oder Bosheit über uns verhängt, das schlimmste Ungemach unseres Lebens. Daher sind die aus dem Naturlaufe stammenden Leiden verhältnismäßig gering gegen die Schmerzen und Kränkungen, welche uns bewußter- und absichtlicherweise von anderen Menschen zugefügt werden. „Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichen Übel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des andern sein muß (II. 663)“. Im großen hetzt unsinniger Wahn oder grübelnde Politik ganze Völker zu entsetzlichen Kriegen aneinander; im kleinen bezeichnen, der Regel nach, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit die Handlungsweise der Menschen gegeneinander. Die Feindseligkeit, Mißgunst und Ausbeutungsgier unter den Menschen tritt trotz aller Verstellung und trotz der konventionellen Maske der Höflichkeit in allen Lebensverhältnissen deutlich genug hervor. Die Wilden fressen einander, und die Zivilisierten betrügen einander: und man nennt es den Lauf der Welt.

Betrachtet man daher das Leben mit objektivem Blicke, so muß sich einem die Überzeugung aufdrängen, daß es einem Geschäfte gleicht, welches die Kosten nicht deckt, oder einem Spiele, welches nicht die Kerze wert ist. Seine Freuden sind geringfügig, flüchtig und im Grunde illusorisch, die Leiden dagegen ihm wesentlich, daher stets gegenwärtig oder nahe und von positivem Schmerzgefühl begleitet. „Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswertes oder dankens-

wertes Gut sei, vergleiche man einmal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein" (II. 661). Allein auch ohne die Aufstellung einer solchen Bilanz würde das bloße Dasein des Übels an sich schon genügen, die Wahrheit zu begründen, daß wir uns über die Existenz der Welt nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben. Denn weder kann das Glück des einen die Leiden des andern kompensieren, noch können uns vergangene Freuden und Genüsse mit den Qualen der Gegenwart aussöhnen. Daß das Leben wesentlich Leiden ist, zeigt sich auch daran, daß wir um so glücklicher sind, je weniger wir unser Dasein spüren. „Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens" (II. 663).

Dem entsprechend trägt fast jedes individuelle Menschenleben den Charakter eines Trauerspiels. Jeder Blick auf die besonderen Gestaltungen des menschlichen Schicksals bestätigt uns das. Das Leben der allermeisten Menschen geht auf in unablässiger Sorge und Mühe um die notwendigsten Existenzmittel; ein Frondienst sind ihre Tage, durch welchen sie „das Vergnügen, Atem zu holen", teuer erkaufen. Bei denjenigen indessen, welche die elementarste aller Sorgen, diejenige um Fristung des Daseins, einigermaßen in Ruhe läßt, tritt der individuelle Lebenswille mehr als Eitelkeit, Geiz oder Genußsucht auf und erfährt in dieser Form das allgemeine Los des Willens in seiner Objektivation, nämlich quälendes Verlangen und dessen vielfache peinliche Durchkreuzung. Zugleich geht neben dem individuellen Lebenswillen überall der generelle (im eigentlichsten Sinne des Wortes) einher, welcher sich als Geschlechtstrieb äußert. Der Wille zum Leben erscheint hier gleichsam auf einer höheren Potenz, und gegenüber dem Genius der Gattung, dessen Interesse hier ins Spiel kommt, muß der Genius des Individuums zurücktreten.

Der unvergleichlich größeren Wichtigkeit des ersteren entspricht die ungestüme Heftigkeit des Geschlechtstriebes, durch welche er sich als den Brennpunkt des Willens zum Leben zu erkennen gibt. Indem dieser „generelle" Wille dem von ihm er-

füllten Individuum den Wahn vorspiegelt, daß es seine individuellen Zwecke verfolge und einem überschwenglichen Glücke nachjage, benutzt er es im Grunde als sein Werkzeug zur Hervorbringung einer neuen und womöglich vollkommeneren Willenserscheinung. Je spezialisierter dieser Wahn auftritt, d. h. je eigensinniger er sich auf ein bestimmtes Individuum des anderen Geschlechtes richtet, um so deutlicher zeigt sich seine Verwandtschaft mit dem Instinkt der Tiere, indem er als ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben erscheint. „Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechtes mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipiert in dem Individuo, welches jene beiden zeugen können" (II. 614). Das Individuum ist demnach der Betrogene der Gattung und bringt der Heftigkeit seines instinktiven Triebes nicht selten sein persönliches Wohl oder andere sonst ins Gewicht fallende Rücksichten zum Opfer; in jedem Falle aber sieht es sich schließlich angeführt, indem die überschwenglichen Hoffnungen und Erwartungen, welche jener Wahn ihm vorspiegelte, sich als illusorisch erweisen und in dem so heiß ersehnten Genusse zu nichte werden. Wo dagegen die Befriedigung eines solchen spezialisierten Triebes durch dazwischentretende Hemmungen hintertrieben wird, da findet sich das Leiden in der Gestalt eines fortdauernd ungestillten oder für immer unstillbaren Sehnens ein, wie bei einem Petrarca. Also auch hier treten uns die Grundzüge, welche das Los des Lebenswillens auf den höheren Stufen seiner Objektivation bezeichnen, wieder entgegen, nämlich quälendes Verlangen, welches entweder ungestillt bleibt und dann Leiden, oder befriedigt wird und dann Enttäuschung zur Folge hat.

Nun sind freilich solche Fälle, in denen der Genius der Gattung seine Überlegenheit über den Genius des Individuums so gebieterisch geltend macht, daß er mit Hilfe jenes Wahnes oder Instinktes das Individuum ganz in seinen Dienst nimmt und es dadurch seinen individuellen Interessen entfremdet, verhältnismäßig selten. In den meisten Fällen geht der Genius der Gattung ein Kompromiß mit dem Genius des Individuums ein, indem er dessen Interessen in gewissem Umfange gelten läßt und oftmals

sich sogar denselben unterordnet. „Dem allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müßte, bei Abschließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so; denn daß Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand gingen, ist der seltenste Glücksfall“ (II. 640). Je mehr nun der individuelle Lebenswille mitspricht oder gar überwiegt, um so weniger Raum bleibt freilich für jene vorhin erwähnte Enttäuschung des generellen Triebes übrig. Statt dessen aber fallen die hier mitbestimmenden rein individuellen Antriebe und Erwartungen dem gemeinen Schicksale des individuellen Lebenswillens anheim, führen also gleichfalls, wenn auch meist nicht in so hervorstechender Weise, zu Enttäuschung oder Leiden.

So liefern uns also die empirischen Gestaltungen des menschlichen Lebens, d. h. das Schicksal, welches seinen Grundtrieben zuteil wird, die Bestätigung zu der gewissermaßen a priori erkannten Wahrheit, daß allem Leben das Leiden wesentlich und unausweichbar ist.

2. Nachdem wir Schopenhauers Kennzeichnung des menschlichen Lebens in ihren Grundzügen dargelegt haben, drängt sich uns die Frage auf, ob sich nach Schopenhauer von seiten des einzelnen Menschen oder menschlicher Gemeinschaften nichts tun läßt, um die Leiden des Lebens wegzuräumen oder wenigstens einzuschränken.

Daß derartige Erwartungen in der Hauptsache illusorisch sein müssen, ist von vornherein daraus ersichtlich, daß wir die Quelle aller Leiden im eigenen Innern tragen, nämlich in der unstillbaren Begierde des Willens zum Leben und in dem unausrottbaren Egoismus aller. Aber auch die Erfahrung bestätigt uns den im Grunde illusorischen Charakter aller auf Lebensbeglückung und Weltverbesserung gerichteten Unternehmungen und Hoffnungen.

Was man auch tun und versuchen mag, um dem tausendfältigen Leiden des Lebens zu entrinnen, man wird doch nie mehr erreichen, als daß dasselbe, einem Proteus gleich, seine Gestalt wechselt. „Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Not, Sorge um die Erhaltung des

Lebens. Ist es, was sehr schwer hält, geglückt, den Schmerz in dieser Gestalt zu verdrängen, so stellt er sogleich sich in tausend anderen ein, abwechselnd nach Alter und Umständen, als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. s. w. u. s. w. Kann er endlich in keiner anderen Gestalt Eingang finden, so kommt er im traurigen, grauen Gewand des Überdrusses und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei versucht wird. Gelingt es endlich, diese zu verscheuchen, so wird es schwerlich geschehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Gestalten wieder einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwischen Schmerz und Langerweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen" (I. 371). Hat man dem Leiden eine Eingangspforte verschlossen, so kommt es durch eine andere wieder; ist es in der Gestalt großer Schmerzen und lastender Sorgen glücklich verbannt worden, so quälen die kleinen Unannehmlichkeiten und das alltägliche Ungemach desto empfindlicher. Die Sorgen wechseln wohl, aber sie enden nicht, und zu jeder bestimmten Zeit behauptet eine ganz bestimmte Sorge den Vorrang, alle übrigen dadurch mehr oder weniger verdeckend, und wirft, gleich einer dunkeln Wolke am sonst heiteren Himmel, ihren Schatten auf unseren Weg. Das menschliche Leben ist eben seiner ganzen Anlage nach eines wahren Glückes überhaupt nicht fähig; wer vollkommene Befriedigung vom Leben erwartet, der sucht etwas, was darin überhaupt nicht anzutreffen ist. Ja, könnte man wirklich einmal den Menschen ihre Leiden und Sorgen abnehmen, so würden sie von der Langenweile und dem Lebensüberdruß noch ärger geplagt werden, als sonst von der Not. Und schließlich würde, falls wirklich einmal die physischen Leiden und der feindliche Kampf ums Dasein nachließen, das furchtbare Gespenst der dereinstigen Übervölkerung unseres Planeten sich um so drohender im Hintergrunde erheben.

Auch alle äußeren Umgestaltungen des öffentlichen Lebens durch Erfindungen und Fortschritte der Technik werden niemals imstande sein, an diesem Grundgepräge des Daseins etwas zu ändern; wie es denn überhaupt eine Illusion ist, von der geschichtlichen Entwicklung und von dem Fortschreiten der Kultur eine befriedigendere Lebensgestaltung zu erhoffen, als diejenige ist,



welche in Vergangenheit und Gegenwart unseren Blicken vorliegt. Unsere apriorische Anschauung der Zeit, in welcher sich uns das Eine, an sich Seiende, successive und in immer anderen Konfigurationen darstellt, kann nichts Neues aus ihrem Schoße hervorbringen, sondern immer nur dasselbe Gewebe in verschiedenen Variationen wiederholen.

Hieraus ergibt sich, daß die Vorkehrungen, welche von einzelnen sowie von der staatlichen Gemeinschaft gegen die Leiden des Lebens getroffen werden, nur innerhalb eng gezogener Grenzen Wirksamkeit haben können. Am Grundcharakter des Lebens werden sie niemals etwas zu ändern vermögen; immerhin aber können sie dazu beitragen, die Art und Weise, in welcher sich die Leiden über das Leben ergießen, erträglicher zu gestalten. Wir wollen die Grenzen ihrer Wirksamkeit noch bestimmter angeben.

Zwei Mittel sind es hauptsächlich, welche von den einzelnen Individuen als Schutzwehr gegen die Nöte und Unfälle des Lebens angewendet werden. „Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die *εὐλάβεια*, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der stoische Gleichmut, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtsein auf alle und Verschmähen von allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für allemal, alle Hilfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne" (II. 663). Über das letztere Mittel handelt Schopenhauer noch besonders im 16. Kapitel der Ergänzungen zum ersten Buche (II. 163—175), betitelt „Über den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus", wo er den eudämonistischen Charakter des Kynismus und Stoicismus eingehend darlegt und dessen Gegensatz zur eigentlichen Askese und Selbstverleugnung hervorhebt. Nach der stoischen Ansicht entspringt unser Leiden aus dem Mißverhältnis zwischen unseren Wünschen und dem Weltlauf. Da es nun nicht in unserer Macht steht, den Lauf der Dinge zu ändern, so müssen wir unser Wollen und Wünschen ihm anpassen, d. h. es nach Möglichkeit einschränken, um unsere Gemütsruhe nicht zu gefährden. Auch in seinen „Paränesen und Maximen" (Parerga I, Aphorismen zur Lebensweisheit: Kap. V) kommt Schopenhauer hierauf zurück und

sagt von den Kynikern: „Sie waren tief ergriffen von der Erkenntnis der Negativität des Genusses und der Positivität des Schmerzes; daher sie, konsequent, alles taten für die Vermeidung der Übel, hiezu aber die völlige und absichtliche Verwerfung der Genüsse nötig erachteten, weil sie in diesen nur Fallstricke sahen, die uns dem Schmerz überliefern".

Eben in diesen seinen „Paränesen und Maximen" gründet nun Schopenhauer seine eigenen Ratschläge und Maximen vielfach auf die gekennzeichnete kynisch-stoische Anschauungsweise, ohne dabei jedoch in die im Hauptwerke gerügten Übertreibungen zu verfallen. Während er als Philosoph in der Askese und in der Verneinung des Willens zum Leben die höchsten ethischen Phänomene sieht, stellt er sich hier als Individuum, als individuelle Willenserscheinung, auf den Standpunkt der Bejahung des Willens zum Leben und empfiehlt zum Zwecke des individuellen Wohles den praktischen Gebrauch der Vernunft im Sinne des Stoicismus. Er gehe hier, so sagt er in der Einleitung zu diesen „Aphorismen", von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte, zu welchem seine eigentliche Philosophie hinleite, gänzlich ab und akkommodiere sich an den gewöhnlichen, empirischen Standpunkt und dessen Irrtum, weshalb der Wert dieser Ausführungen auch nur ein bedingter sein könne. Immerhin aber geht aus diesem Abschnitt der „Parerga" hervor, daß nach Schopenhauers Meinung das zweite der im Hauptwerke erwähnten beiden Vorkehrungsmittel gegen die Leiden des Lebens doch nicht völlig wirkungslos ist. Das gleiche ergibt sich aus den erwähnten „Paränesen und Maximen" auch in betreff des erstgenannten Mittels; denn auch der Klugheit, Vorsicht und Schlauheit wird darin in mannigfacher Beziehung das Wort geredet. Ja, bei genauerer Betrachtung der einzelnen Lebensregeln findet man, daß dieses V. Kapitel der „Aphorismen zur Lebensweisheit" in der Hauptsache auf die Empfehlung der beiden im Hauptwerke genannten Mittel gegen die Unfälle des Lebens hinausläuft. In Schopenhauers Sinne könnte man vielleicht die *εὐλάβεια* das spezifische Mittel gegen den Schmerz der Hemmungen, den Stoicismus dagegen dasjenige gegen den Schmerz der Enttäuschungen des Lebenstriebes nennen. Wenn nun aber diese Mittel nach der Darstellung des Hauptwerkes schließlich doch unzulänglich sein sollen, so ist dies dem

Zusammenhange zufolge dahin zu verstehen, daß auch sie außerstande sind, dem Leben den Charakter des Leidens zu nehmen. In Übereinstimmung damit sagt Schopenhauer auch in den „Paränesen und Maximen“ gleich auf den ersten Seiten: „die Eudämonologie hat mit der Belehrung anzuheben, daß ihr Name selbst ein Euphemismus ist, und daß unter „glücklich leben“ nur zu verstehen ist „weniger unglücklich“, also erträglich leben. Allerdings ist das Leben nicht eigentlich da, um genossen, sondern um überstanden, abgetan zu werden.“ Die Grundsätze und Lebensregeln, welche er hier aufstellt, zielen also darauf ab, das Leben zwar nicht möglichst glücklich (was ja unmöglich), aber doch möglichst schmerzlos zu gestalten, gemäß dem an die Spitze gestellten obersten Grundsatze: *ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ.* Ihre Wirkung beschränkt sich also im besten Falle darauf, das Leben „weniger unglücklich, also erträglich“ zu gestalten.

In analoger Weise ist nun auch die staatliche Ordnung, auf deren Mitwirkung zu einer glücklicheren Gestaltung des menschlichen Loses vielfach übertriebene Hoffnungen gesetzt werden, hinsichtlich ihres Einflusses auf die Abwehr des Leidens gleichfalls auf enge Grenzen beschränkt.

Der Staat ist durchaus nicht als eine Institution zur Beförderung der Moralität anzusehen, deren Absicht darauf gerichtet wäre, dem allgemeinen Egoismus entgegenzuwirken; vielmehr ist er gerade aus dem sich wohl verstehenden und methodisch verfahrenden Egoismus der Gesamtheit hervorgegangen.

Da nämlich der in der Menschheit erscheinende Wille zum Leben seinen Weg nicht bloß, wie bei der Tierheit, im Lichte des Verstandes, sondern zugleich in dem viel intensiveren der Vernunft verfolgt, so tritt bei ihr der Egoismus nicht so kurzsichtig und daher hinsichtlich seiner entlegeneren Ziele oft so unpraktisch auf, wie im vernunftlosen animalischen Bereiche, bei dem übrigens der Instinkt einigermaßen den Mangel der Vernunft kompensiert. Der weitersehende Egoismus der Menschen ließ dieselben bald erkennen, daß, wenn das aus dem Widerstreite ihrer individuellen Interessen sich ergebende bellum omnium contra omnes unter ihnen mit gleicher Nacktheit und Brutalität wie in der Tierwelt herrschte, fast niemand bei diesem aufs höchste gesteigerten Antagonismus seine Rechnung finden würde.

Auf dieser Einsicht beruht die Aufrichtung staatlicher Ordnung, welche einen jeden verpflichtet, die Willenssphäre des andern zu respektieren, und ihm dafür den Schutz seiner eigenen garantiert. Die Aufgabe des Staates ist es daher, darüber zu wachen, daß kein Unrecht, d. h. kein Eingriff in eine fremde Willenssphäre, geschehe, und den Unrechttuenden zu strafen, um andere von der Begehung des gleichen Unrechtes abzuschrecken. Durch diese seine Beschützerrolle kann der Staat allerdings die Ausübung von Unrecht in enge Grenzen eindämmen. Ja, es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat (oder auch ein ganz fest geglaubtes Dogma) es fertig brächte, die Ausübung von Unrecht fast ganz zu verhindern. Politisch wäre dadurch viel, moralisch aber nichts gewonnen; die praktischen Wirkungen solcher bloßen Legalität wären jedoch die gleichen, wie diejenigen echter Moralität, so wie es hinsichtlich des Erfolges keinen Unterschied macht, ob man die reißenden Tiere zähmen oder mit Maulkörben versehen würde.

Aber erstlich ist der tatsächliche Staat von einem solchen Ideale weit entfernt und läßt dem menschlichen Egoismus noch Spielraum genug zu offenkundiger Betätigung. „Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seinesgleichen, welche aus seinem grenzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt" (II, 663). Und zweitens könnte selbst ein vollkommener Staat nicht die immer fließende Quelle des vom Lebenswillen unzertrennlichen Leidens verstopfen, nämlich die unbezwingliche Gier und den grenzenlosen Egoismus der Menschen, wenn auch der letztere sich auf einen immer engeren und verborgeneren Tummelplatz angewiesen sähe und er sich statt offenkundigen Unrechts vorwiegend feiger, kleinlicher Ränke bedienen müßte. Denn wie sehr auch durch Gesetze und Einrichtungen auf das äußere Tun der Menschen eingewirkt werden möge, der empirische Charakter eines jeden Menschen bleibt doch im Grunde derselbe, von allen staatlichen Reformen unberührt und unverändert. Um einen wirklich idealen Staat (wie ihn die Utopisten erträumen) aufrichten zu können, müßte man zuerst die Menschen bessern und umschaffen; allein dies letztere ist unmöglich, denn „velle non discitur".

Alles, was die öffentlichen Einrichtungen erreichen können, beschränkt sich daher auf die Milderung der Formen, in welchen der alle Individuen erfüllende Egoismus hervortritt. Jedoch diesen Egoismus selber zu entwurzeln, liegt durchaus nicht in ihrer Macht noch auch in ihrer Absicht.

Solange der Wille zum Leben in uns wirksam ist, ist eine radikale Stillung der Schmerzen und Plagen des Lebens auf keine Weise möglich, da diese vom Willen zum Leben und seinen Wünschen, Hoffnungen und Begierden unzertrennlich sind. Wie man es auch anstellen möge, das dem Leben wesentliche Leiden läßt sich nicht abwälzen. „Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein, und sind's“ (II. 663).

Eine wirkliche Erlösung von dem vielgestaltigen Elend des Lebens kann nur durch die Stillung jenes Willens selbst zustande kommen, durch dessen Bejahung die Welt mit allem ihrem Jammer dasteht. Dies führt uns auf die Lehre Schopenhauers von der Verneinung des Willens zum Leben, diesem wirklichen Heilmittel unserer Leiden, wogegen alle übrigen bloß Palliativmittel und Anodyna sind.

3. Daß die meisten Menschen am Leben trotz aller seiner Leiden mit Zähigkeit hängen, ist nicht etwa die Folge ihrer Erkenntnis vom Werte des Lebens, vielmehr die Wirkung, richtiger die Äußerung jenes blinden Lebensdranges, dessen Objektivation sie sind. Trotz des erkannten und erfahrenen Leidens harren sie in solcher Spottexistenz aus, denn der Wille zum Leben hält sie gleichsam an unsichtbaren Fäden aufrecht. Vermöge dieses Willens zum Leben, von dem sie voll sind, bejahen sie das Leben mit Begierde und ernster Anteilnahme, und, ganz im principium individuationis, mithin im Egoismus, befangen, haben sie an den Dingen außer ihnen nur wegen der Beziehungen derselben zu ihrer Individualität Interesse. Sie erkennen daher an den Dingen auch fast nur deren Relationen zu ihrem Willen, und diese ganz im Dienste des Willens stehende Erkenntnis bietet ihnen immer aufs neue die Motive für ihr Handeln dar. Dies ist der Standpunkt der Bejahung des Willens zum Leben.

Eine solche bloß auf die einzelnen Dinge und deren Verhältnis zum individuellen Wohle gerichtete Erkenntnis ist jedoch nicht imstande, ein objektives Bild der Welt zu liefern und so

dem Willen gleichsam einen Spiegel seines eigenen Wesens vorzuhalten. Hierzu ist eine intuitive Erkenntnis, nicht der einzelnen Dinge, sondern der ewigen in den Dingen sich manifestierenden Ideen, erforderlich, und diese hinwiederum ist dadurch bedingt, daß der Mensch das principium individuationis in gewissem Grade durchschaut, diesen Schleier der Maja, mittels dessen der täuschende Schein von Vielheit und Succession entsteht. Und in der Tat läßt sich ein solches Erkennen innerhalb der Menschheit bei vereinzelten, aus der Masse der übrigen hervorragenden Individuen antreffen, bei welchen der Intellekt sich der Dienstbarkeit des Willens bis zu dem Grade entzogen hat, daß er entweder in bewußter Weise zum klaren Spiegel der Welt wird oder aber der Einheit alles Lebenden unmittelbar im Gefühle inne wird. Ein solcher intuitiver Tiefblick in die verborgenen Gründe des Daseins kommt daher in zwei Phänomenen zum Ausdruck, nämlich erstens in der Genialität, aus welcher alle echten Werke der Kunst und selbst der Philosophie entspringen, und zweitens im Mitleid, aus welchem alle echte Tugend und schließlich die Verneinung des Willens zum Leben hervorgeht. Während die Genialität bei dem klaren Erfassen der Ideen stehn bleibt und im objektiven Anschauen des Lebens ihre Befriedigung findet, kommt das Mitleid im Tun zum Ausdruck und ist daher von unmittelbarer Bedeutung für die Lebensführung und die Richtung des Lebensweges. Die Schöpfungen des Genies eröffnen uns einen Blick in den wahren Gehalt des Lebens; das Phänomen des Mitleids dagegen stellt uns diejenige Richtung des individuellen Lebens dar, in welcher ein Ausweg aus dem Leiden desselben zu finden ist. Wir haben also, um die aufgeworfene Frage nach dem Panakeion unseres Jammers erschöpfend zu beantworten, auf die Symptome und die Wirkungen dieses letzteren Phänomens näher einzugehen.

Aus der beginnenden Durchschauung des principii individuationis entspringt zunächst die fundamentale Kardinaltugend der Gerechtigkeit, welche freiwillig die Willenssphäre jedes anderen anerkennt durch Befolgung des Grundsatzes: „neminem laede!" Noch deutlicher aber ist die große Wahrheit des „tat twam asi" demjenigen aufgegangen, welcher zugleich die andere und höchste Kardinaltugend, die Menschenliebe, übt und jenem

ersten, negativen Grundsatze den positiven hinzufügt: „immo omnes, quantum potes, iuva!“ Er beweist durch sein Handeln, daß für sein Empfinden zwischen seiner Individualität und derjenigen anderer fast kein Unterschied mehr besteht, indem er die Leiden anderer, als wären es seine eigenen, sich unmittelbar im Gefühle zueignet. Er erkennt in jedem andern „sich noch einmal“, wo der Egoist nichts weiter als ein „Nicht-Ich“, der Gerechte jedoch wenigstens schon seinesgleichen sieht. Ihn hat sein intuitiver Tiefblick unmittelbar und ohne Schlüsse eben dahin geleitet, wohin auch die tiefste philosophische Erkenntnis auf anderem Wege führt, zur Durchschauung des Schleiers der Maja, zum Verständnis des „ἓν καὶ πᾶν“. Die tiefste theoretische Einsicht und die höchste praktische Weisheit treffen hier in einem Punkte zusammen.

Dieses im Phänomen des Mitleids hervortretende Sichwiedererkennen in der fremden Willenserscheinung aber ist das Fundament aller echten Moral, ja es führt endlich auch, wenn hinreichend vertieft und erstarkt, noch einen Schritt über die bloße Moralität hinaus, nämlich bis zum gänzlichen Aufgeben des Willens oder zur Verneinung des Willens zum Leben, diesem definitiven Endziele alles Treibens und Ringens. Die moralischen Tugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe, bilden gleichsam die Leuchte, welche den Menschen auf seinem Wege von der Bejahung bis zur Verneinung des Willens begleitet. Der Mitleidige durchschaut bis zu einem gewissen Grade das principium individuationis und erkennt im Leiden der anderen, welches er als sein eigenes fühlt, intuitiv das Los des Lebenswillens in seiner Objektivation. Statt der einzelnen Dinge und deren Relationen (der Willensmotive) erschließt sich ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, das Wesen der Dinge an sich, und das vom Willen zum Leben unzertrennliche Leiden enthüllt sich ihm in seiner Unentrinnbarkeit. Diese Erkenntnis setzt, wenn in hinreichendem Grade der Deutlichkeit vorhanden, die Wirksamkeit der Motive, wie sie für andere besteht, für ihn außer Kraft; vielmehr wird sie zum Quietiv für seinen Willen, indem sie denselben durch Vorhaltung seines Spiegelbildes zu freier Selbstaufhebung bringt. So kommt es zum höchsten ethischen Phänomen, welches innerhalb der Menschheit möglich ist, zur Verneinung des Willens

zum Leben. „Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit“ (I. 448). Diese Umkehr des Willens gibt sich vielfach auch äußerlich kund durch den Übergang von der Tugend zur Askese, d. h. zur absichtlichen Mortifikation des Willens zum Leben.

Außer diesem Wege der moralischen Tugenden oder des erkannten und freiwillig übernommenen Leidens anderer gibt es noch einen zweiten Weg (δεύτερος πλοῦς), nämlich den des erfahrenen und unfreiwillig getragenen Leidens, welcher die Menschen, minder sanft, jedoch häufiger als der erste, in den Hafen der Resignation und der Willensverneinung zu bringen vermag. Es ist der Weg der Sünder — wie der erstere derjenige der Gerechten und Heiligen — und daher für die meisten Menschen die einzige Möglichkeit der Erlösung. Das Leiden, wie es vom Schicksal verhängt wird, wird für sie zum Surrogat der Tugend und Heiligkeit, indem es, gleich wie diese, auf die Verneinung des Willens zum Leben als den einzigen Ausweg aus dem Jammer des Lebens hinweist. „Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Dasein das Leiden als die wahre Bestimmung desselben: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Tränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn; wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der Tat der Läuterungsprozeß, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrwege des Willens zum Leben zurückgeführt wird“ (II. 731).

Den eigentlichen Leiden und Schmerzen des Lebens nahe verwandt sind die mannigfachen Plagen desselben, sogar jede schwere und geduldig ertragene körperliche Anstrengung, welche

dem Menschen das Leben zur Last macht. „Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte wie das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehen. Dies geht so weit, daß jeder Mensch, der ein großes körperliches Leiden oder ein schweres geistiges trägt, ja sogar jeder, der nur eine die größte Anstrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiße seines Angesichts und mit sichtbarer Erschöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, sage ich, jeder solcher Mensch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerksamkeit betrachten, uns gleichsam vorkommt wie ein Kranker, der eine schmerzhafte Kur anwendet, den durch sie verursachten Schmerz aber willig und sogar mit Befriedigung erträgt" (I. 469).

Bisweilen treffen beide Wege, der des edelmütigen Handelns und der des geduldigen Leidens, zusammen. Dies ist der Fall bei dem in den Parerga (II., Anhang hinter § 174) mit folgenden Worten geschilderten heroischen Lebenslaufe: „Ein glückliches Leben ist unmöglich; das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgend einer Art und Angelegenheit, für das allen irgendwie zugute Kommende mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. — — Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt ein ganzes Leben hindurch mortificiert, erlischt in der Nirwana". Fragen wir schließlich noch, welcher von den beiden Heilswegen (die uns an „die zwei Tugendwege" Schillers erinnern) für die Menschheit am wertvollsten ist, so lautet Schopenhauers Antwort: „Unter der Bezeichnung des *δεύτερος πλοῦς* habe ich das Leiden gewissermaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargestellt; hier aber muß ich das kühne Wort aussprechen, daß wir, alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von dem, was wir leiden, als von dem, was wir tun" (II. 732). In diesem Sinne zitiert Schopenhauer (II. 729) auch das Wort Meister Eckhards: „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden".

Nach diesem allen waltet also im Leben eine Art Heilsordnung. Das menschliche Leben ist infolge seines traurigen Loses gleichsam darauf angelegt, daß der in ihm erscheinende Wille die Vergeblichkeit und Verkehrtheit seines Strebens einsehe und von diesem seinem Streben ablasse. Die Einsicht zu gewinnen, daß wir besser nicht dawären, ist der einzige Zweck, welchen man vom menschlichen Leben angeben kann. Jeder individuelle Lebenslauf hat seine metaphysische Bedeutung in dem Aufschluß, welchen er, mittels des intuitiv erkannten oder des selbsterfahrenen Leidens, dem Menschen über das Wesen der Welt und das Schicksal alles Strebens und Ringens zu geben vermag; in der Todesstunde entscheidet es sich, ob derselbe nun die Gelegenheit, von einem solchen Dasein loszukommen, zu benutzen gelernt hat. Für diejenigen, welche auf diese unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur mit herzlichem Verlangen antworten können: „Ich mag nicht mehr; ich habe genug!", endet mit dem Leben zugleich die Welt. Ihr Wille findet in dem beseligenden Nichts des Nirwana sein Ziel, seine Ruhe, und keine Palingenesie wird den erloschenen fernerhin zu einem neuen Individualdasein entfachen.

4. So bildet zu dem radikalen empirischen Pessimismus Schopenhauers diese mystische Verneinung des Willens zum Leben samt ihrem Nirwana gewissermaßen das optimistische Korrelat, durch welches nun doch im tiefsten Grunde ein Sinn und Zweck am menschlichen Leben erkenntlich wird. Wiederholt hebt Schopenhauer hervor, daß er sich in diesem Teile seiner Lehre dem Kerne nach in Übereinstimmung mit der Lehre des Buddhaismus sowie derjenigen des echten Christentums befinde.

Das Leben ist keineswegs dazu da, um genossen zu werden; vielmehr ist es ersichtlich genug darauf angelegt, uns verleidet zu werden, damit unser Wille sich von ihm abwende. Es gleicht einem Pensum zum Abarbeiten, in welchem eine heilsame Lektion für uns enthalten ist. Da nun das Hauptmittel für den Willen, zur Umkehr und Selbstaufhebung zu gelangen, das selbsterfahrene Leiden ist, so führt uns die metaphysische Betrachtung des Lebens zu dem Paradoxon, daß der eigentliche Zweck desselben im Leiden bestehe, und daß daher auch sein Wert eigentlich nach dem Grade seines Leidens abgeschätzt werden müsse. „In

diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen" (II. 730). „Wer durch solche Betrachtungen sich vergegenwärtigt, wie notwendig zu unserm Heil Not und Leiden meistens sind, der wird erkennen, daß wir andere nicht sowohl um ihr Glück, als um ihr Unglück zu beneiden hätten" (Parerga II. § 171).

Wir müssen also, wenn wir den Wert des Lebens gemäß der Lehre Schopenhauers bestimmen wollen, konsequenterweise die metaphysische Bedeutung desselben ins Auge fassen und daher den Grad der Mortifikation des Willens zum Maßstabe der Beurteilung nehmen. (Daß an das Endziel der Verneinung des Willens verschiedene Stufen der Annäherung möglich sind, beweisen u. a. folgende Stellen: „Selbst bei dem, welcher sich diesem Punkte nähert . . ." (I. 464). „Wenn durch eine solche große und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist, so wird im übrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resigniert" (I. 469). „Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte wie das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehen" (I. 469). Auch bilden ja, auf dem Wege des erkannten Leidens, die verschiedenen Grade der Charaktergüte oder aber des Egoismus und der Bosheit gewissermaßen die Anzeichen, welche erkennen lassen, wie nahe oder wie fern der Mensch jenem Endziele steht). Für diese Betrachtungsweise ist das Leben in dem Grade wertvoll, in welchem es zur Verneinung des Willens hinleitet, am wertvollsten also dasjenige, mit dessen Ende zugleich der in ihm erscheinende Wille erlischt.

So sehr ein solches Werturteil auch der niederen, in der Bejahung des Willens zum Leben wurzelnden Grundtendenz unseres Daseins widerstrebt, so behält es doch im Grunde dieser gegenüber sogar für die empirische Wirklichkeit recht. Denn allein die Verneinung des Willens zum Leben ist imstande, das zu gewähren, was das unruhige Streben und Ringen vergeblich zu erreichen suchte, die endgültige Beschwichtigung des Willensdranges, die völlige Meeresstille des Gemütes. „Wie

wir oben den Bösen, durch die Heftigkeit seines Wollens, beständige, verzehrende, innere Qual leiden und den grimmigen Durst des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erschöpft sind, am Anblick fremder Pein kühlen sahen, so ist dagegen der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen ist, so arm, freudelos und voll Entbehrungen sein Zustand, von außen gesehen, auch ist, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es ist nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen oder nachfolgenden Bedingung hat, wie sie den Wandel des lebenslustigen Menschen ausmachen; sondern es ist ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können, indem wir ihn sogleich als das allein Rechte, alles andere unendlich Überwiegende anerkennen, zu welchem unser besserer Geist uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unserer Wünsche doch nur dem Almosen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Resignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Besitzer allen Sorgen auf immer" (I. 461). Ähnlich schildert Schopenhauer in der „Grundlage der Moral" (S. 272) die ganze Art des Empfindens und die Stimmung, welche beim guten (also auf dem „ersten Wege" zur Willensverneinung begriffenen) Menschen im Unterschiede von derjenigen des Bösen vorwaltet. „Dieser (böse Charakter) empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und allem außer ihm. Dadurch wird der Grundton seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern „Ich noch einmal". Daher ist sein ursprüngliches Wesen zu jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar teil an ihrem Wohl und Wehe und setzt mit Zuversicht dieselbe Teilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Inneren und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe jedem wohl wird".

Im Sinne dieser Stellen wendet Schopenhauer einmal auf die Verneinung des Willens zum Leben, welche allein den unruhigen Willensdrang für immer zu stillen vermag, den (in seiner herkömmlichen Bedeutung von ihm verworfenen) Ausdruck summum bonum an, um ihm gleichsam als Emeritus ein Ehrenamt zu geben, und er findet die synonymen Ausdrücke *τέλος* oder finis bonorum in dieser Hinsicht noch bezeichnender (I. 428).

Eine solche Betrachtungsweise des Lebens ist allerdings vom Standpunkte der Bejahung des Willens, auf welchem wir alle — die „Heiligen" ausgenommen — stehen, eine Paradoxie. Sie fällt als der Lichtstrahl des besseren Bewußtseins wohl für Momente in unsere Erkenntnis und durchbricht die trüben Nebel, welche unsern Blick gefangen halten und unsern Fuß irrend im Kreise herumführen. Es liegt in der Diversität von Wille und Vorstellung begründet, daß wir von den Höhen des klaren Schauens immer wieder in die Niederungen des unruhigen Verlangens hinabmüssen. Schopenhauer selber, der einerseits der Bejahung des Willens, andererseits dem genialen Anschauen der ewigen Ideen des Daseins zugekehrt ist, spiegelt, wie wir bereits sahen, diese von ihm vertretene Doppelseitigkeit aufs deutlichste wieder.

Dieser Gegensatz, in welchem unser besseres Bewußtsein zu dem Grundtriebe unseres Wesens steht, hat aber seinen tieferen Grund in der Zwiespältigkeit der Grundtendenzen des Lebens überhaupt. „Wirklich ist, was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter gibt, dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Dasein, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält" (II. 735). Wenn uns in lichten Momenten der Silberblick des besseren Bewußtseins aufgeht, und wir, die Nichtigkeit dieses Daseins tief empfindend, uns von Herzen hinaussehnen aus dieser Welt des Willens und ihrem Jammer, dann erfaßt uns die höhere

Tendenz unseres Lebens, öffnet uns die Augen für dessen metaphysische Bedeutung und lehrt uns in Selbstverleugnung, Leiden und Willensverneinung das wahrhaft Wertvolle am Leben erkennen. Wenn uns dagegen der Schleier der Maja wieder umfängt und unserer individuellen Bedürftigkeit die Gegenstände ihrer Befriedigung vorspiegelt, dann erfüllt uns wieder ganz der niedere Grundtrieb unseres Wesens, der sich bejahende Wille, gibt uns den Lockungen des Augenblicks, dem trügerischen Glanz der Genüsse, dem Gaukelspiel grenzenloser Wünsche, Ansprüche und Hoffnungen preis und nötigt unserem Bewußtsein eine Beurteilung des Lebenswertes nach seinem Gehalt an Glück und Genuß auf, welche jedoch, infolge der stets aufs neue erprobten Negativität aller Genüsse und des Überwiegens der Leiden, niemals ein positives Resultat ergeben kann. Indem so die niedere Grundtendenz, der individuelle Wille zum Leben, trotz des in ihm liegenden Widerspruches sich immer aufs neue bejaht, die höhere dagegen mittels des Leidens auf Verneinung des Willens als auf die Auflösung eben jenes Widerspruches hinarbeitet, gleichen dieselben zwei antagonistischen Kräften, welche in der Gestaltung unseres Lebensloses miteinander ringen und unserm Lebenslaufe daher ein so zweideutiges und zwiespältiges Gepräge geben.

Jene höhere Tendenz, welche im Leben waltet, der Menschheit zum deutlichen Bewußtsein gebracht und ganz in abstracto ausgesprochen zu haben, und insofern die vulgäre Beurteilung des Lebens umgekehrt zu haben, das ist für Schopenhauer der tiefere Sinn seines philosophischen Pessimismus. Eben deshalb sieht er auch auf dessen Widerpart, den Optimismus, mit wahrer Entrüstung herab, indem er ihn eine nicht etwa nur absurde, sondern auch ruchlose Denkweise nennt, weil er die Menschen verführe, in Glück und Genuß den Zweck ihres Daseins zu sehen, statt in Leiden und Entbehrungen, und ihn dann als verfehlt zu beklagen.

5. Die Antwort auf die Frage nach dem Werte des menschlichen Lebens muß also nach Schopenhauer zwiespältig ausfallen je nach dem Standpunkte, von welchem aus man das Leben betrachtet. Empirisch betrachtet, ist dem Leben das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich. Das Höchste, was uns das

Leben zu bieten vermag, ist komparative Schmerzlosigkeit, welche teils durch das Schicksal und den den Wechsel von Wunsch und Befriedigung in möglichst ungestörtem Fortgange erhaltenden Lauf der Dinge, teils durch eigne Klugheit, Vorsicht, Schlauheit, stoischen Gleichmut und dergleichen Vorkehrungsmittel uns zeitweise zuteil werden kann. Daher bleibt sein Wert stets negativ, und die Frage ist nur, wie tief unter Null er steht, oder wie weit er sich, unter günstigen Umständen, dem Nullpunkte der Schmerzlosigkeit anzunähern vermag. Metaphysisch betrachtet, ist dagegen gerade das Leiden des Lebens das große Heilmittel, welches den Willen zum Leben zur Selbsterkenntnis und dadurch zur Selbstverneinung zu bringen vermag, und der eigentliche und wahre Wert des Lebens liegt in der mittels des Leidens dem Willen hier im Lichte der Erkenntnis gebotenen Möglichkeit, zur Umkehr und Selbstaufhebung zu gelangen. Der empirische Pessimismus Schopenhauers bildet also gleichsam die Vorhalle oder Eingangspforte zu seiner metaphysisch-ethischen Heilslehre, und von diesem höheren Gesichtspunkte aus erhält das Leben seinen Wert wieder, den es für die empirische Betrachtungsweise eingebüßt hatte.

So löst sich die Frage nach dem Werte des menschlichen Lebens für Schopenhauer in ein tiefer liegendes Problem auf, nämlich in die Frage nach dem Zwecke des menschlichen Lebens. Das eudämonologische Problem weist über sich selbst hinaus ins Gebiet der Metaphysik, aus welcher allein die Lösung der in demselben enthaltenen Schwierigkeiten sich ergeben kann; ähnlich wie für Schopenhauer auch das Problem der Willensfreiheit und das der Realität der Außenwelt von der empirischen Existentia auf die metaphysische Essentia zurückweist und dadurch erst zur wirklichen Lösung gelangt.

Während Schopenhauer dem empirischen Leben gegenüber als Pessimist und Ankläger auftritt und die tief im Wesen alles Lebenden wurzelnden lebensbejahenden Triebe als schuld an allem Leiden und Jammer des Lebens ansieht, ersteht in Eugen Dühring dem Lebenstriebe ein Verteidiger seiner Unschuld und

ursprünglichen Gesundheit, und zugleich dem Leben ein Verteidiger seines positiven Wertes.

II. Die Lehre E. Dührings vom Werte des menschlichen Lebens.

Unter Dührings philosophischen Schriften ist eine der frühesten der Verteidigung einer lebensfreundlichen Denk- und Gefühlsweise gewidmet, nämlich die Schrift: „Der Wert des Lebens. Eine philosophische Betrachtung“ von 1865. Von derselben erschien 1877 eine zweite Auflage, welche Dühring als „eine fast durchgängig neue Bearbeitung desselben Stoffes und derselben Grundgedanken“ bezeichnet. In den folgenden Auflagen ist das Werk ziemlich unverändert geblieben; nur hat die letzte, die sechste, von 1902 einige Zusätze erhalten. Von der vierten Auflage an sind dem Titel „Der Wert des Lebens“ die bezeichnenden Worte hinzugefügt: „Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung“. — Meine nur nach der Seitenzahl angeführten Zitate beziehen sich auf den „Wert des Lebens“, und zwar, wenn nichts anderes bemerkt ist, auf die letzte Auflage von 1902.

An diese Dühringsche Monographie über unsern Gegenstand haben wir uns hier in erster Linie zu halten. Nächst diesem Hauptwerke kommen für uns Dührings „Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung (1875)“ sowie dessen vollständig neue Bearbeitung von 1895 unter dem Titel: „Wirklichkeitsphilosophie. Phantasmenfreie Naturergründung und gerecht freiheitliche Lebensordnung“ in Betracht. Auch einige Teile aus Dührings „Kritischer Geschichte der Philosophie“ von 1869 (weitere Auflagen von 1873, 78, 94) sowie aus der Dührings Selbstbiographie in sich schließenden Schrift „Sache, Leben und Feinde“ von 1882 (2. Auflage von 1903) können uns als Ergänzungen und Erläuterungen jenes Hauptwerkes dienen. In gleichem Sinne ist die seit einigen Jahren von E. Dühring und seinem Sohne herausgegebene Halbmonatsschrift „Personalist und Emancipator. Halbmonatsschrift

für actionsfähige Geisteshaltung und gegen corrupte Wissenschaft“ beachtenswert.

---

1. Eine lebensfreundliche Gemütsstimmung ist ein Ausfluß der Gesundheit des Lebenstriebes, eine lebensfeindliche Gefühls- und Denkweise dagegen ein Zeichen von Vergiftung und Fäulnis desselben; — dies ist der Grundgedanke der ganzen Lebensauffassung Dührings. „Für das wurzelhaft gute Streben wird Sein und Welt nie etwas darstellen, woran in seiner Totalität zu verzweifeln wäre“ (Curs. d. Ph., S. 354). Zwar genügen Welt und Leben unserm Lebenstriebe keineswegs völlig. Disharmonien im Dasein sind unleugbar vorhanden, und niemals wird es möglich sein, dieselben gänzlich verschwinden zu lassen. Allein die Wahrnehmung derselben bildet für die Erkenntnis eine Aufforderung zu einer theoretischen Aussöhnung, für die Tatkraft einen Sporn zu einer praktischen Ausgleichung mit dem unbefriedigenden und uns bedrückenden Bestandteile in Welt und Leben und leitet so auf deren Auflösung hin. Auf welche Weise in dieser doppelten Hinsicht zu einer Auflösung der Disharmonien des Daseins zu gelangen ist, können wir jedoch erst in einem späteren Abschnitte darstellen. Zunächst müssen wir auf Dührings Zergliederung des subjektiven Lebensgefühls und auf seine Kennzeichnung des objektiven Lebens näher eingehen; sodann haben wir die Leiden des Lebens sowie die Chancen der möglichen Lebensreformen in bezug auf die Überwindung der Plagen des Lebens und auf die Steigerung des Lebenswertes in seinem Sinne darzustellen. Erst dann können wir als das Resultat dieser Betrachtungen die nach Dühring mögliche Ausgleichung mit der Weltordnung in Gesinnung und in Tat und sein Verhältnis zur Philosophie des Pessimismus ins Auge fassen. Wir werden also bei der Durchwanderung der Philosophie des Lebenswertes im wesentlichen denselben Weg einschlagen, welchen wir durch die Philosophie des Pessimismus gegangen sind.

Das Leben nach seiner subjektiven Seite, also das Lebensgefühl, ist für Dühring ein Inbegriff von Empfindungen und Gemütsbewegungen. Die Empfindungen, welche in solche der Lust und der Unlust zerfallen, haben ihre Wurzel im Lebenstriebe;

sie enthalten eine jedesmalige Bestimmung darüber, ob etwas demselben gemäß oder zuwider ist. Aus den Empfindungen resultieren, gleichsam als übergreifende Umspannungen jener vereinzelten Erregungen, die Gemütsbewegungen, deren Grundformen Freude und Traurigkeit sind. Sie beziehen sich entweder auf das Schicksal des isolierten Individuums oder, wie Liebe und Haß, Neid und Rache, Mitfreude und Mitleid, auf dessen Beziehungen zu anderen Individuen, zerfallen also in idiopathische und in sympathische Affekte. Diese letzteren verleihen dem menschlichen Lebensgefühle die großartige Weite seines Spielraumes; sie bilden die Quelle des tiefsten Wehs wie der höchsten Seligkeit. In ihrer kulturgemäßen Entwicklung werden sie zur vorwärtstreibenden Kraft im sozialen Leben und zum haltbaren Band aller gesellschaftlichen Vereinigungen und Gemeinschaften und machen daher das wesentliche Element des menschlichen Lebens aus.

Da das subjektive Leben in einer Abfolge von Empfindungen und Gemütsbewegungen besteht, so bildet demnach der befriedigende und wohltuende Charakter dieser Affektionen den Gradmesser für den Lebenswert. Man darf jedoch bei der Anlegung dieses Maßstabes nicht rein mechanisch durch bloße Summierung der beglückenden Erregungen den Wert des Lebens festzustellen vermeinen; vielmehr findet zwischen den einzelnen Elementen unseres Bewußtseins eine Rangordnung und eine Verschiedenheit nach Art und Grad statt, und die Erregung des Augenblicks kann eine Bedeutung haben, welche die gesamten Empfindungen des ganzen Lebens aufwiegt. Man hat also wohl zwischen den höheren und niederen Formen und Gestaltungen des Lebensgefühls zu unterscheiden und sie alle zur Gewinnung eines Wertmaßes für das individuelle Leben in der ihnen hiernach zukommenden Weise mitwirken zu lassen. Eine einseitige Übertreibung dieses Prinzips wäre es jedoch, die Empfindungen, also die Lust, gegenüber den Gemütsbewegungen zu bevorzugen, wie die Epikureer taten, oder, wie gleich den Stoikern noch jetzt die ganze moderne Moralphilosophie tut, vorzugsweise in abstrakten Vorstellungen, z. B. der des Sollens, die Wurzel wahrer Lebensbefriedigung zu suchen. Denn die bloße Empfindung macht nur einen, und zwar den untergeordneten Teil der vollen Menschlichkeit aus; die abstrakten Ideen aber stellen nicht, wie vielfach irrtüm-

lich angenommeu wird, eine über das System der Affektionen erhabene Macht dar, sondern sind als eine besondere Gestaltung der Empfindungen und Gemütsbewegungen zu betrachten. Über diese letzteren hinaus sind keine höheren Bewußtseinsformen möglich; auch sind dieselben, wie sich nachher zeigen wird, zur Begründung einer echten und natürlichen Moral durchaus hinreichend. Empfindungen und Gemütsbewegungen sind also der einzige Stoff des Lebens, und daher sind sie auch in ihrer Gesamtheit und natürlichen Rangordnung der einzig mögliche Maßstab für die Bemessung des Lebenswertes. „Wie uns der Welt und dem Leben gegenüber zu Mute ist, darauf und auf nichts anderes kommt es bei dem Urteil über den Daseinswert an“ (Curs. d. Phil., S. 358).

Nachdem Dühring so den Inhalt des subjektiven Lebens gekennzeichnet hat, geht er nun auf die Mechanik der uns erfüllenden Gefühle, auf die Gesetze ihres Auftauchens und ihrer Intensität, näher ein und gewinnt durch diese Untersuchung noch einen weiteren Gesichtspunkt, welcher bei der Beurteilung des Lebenswertes in Betracht kommt.

Wenn wir unser Innenleben und das dasselbe erfüllende Wogen der Gefühle genauer betrachten, so treffen wir hier eine Grundform an, welche uns aus der gesamten übrigen Natur wohlbekannt ist, nämlich die des rhythmischen Antagonismus oder der wellenförmigen Bewegung, d. h. des Hebens und Senkens, der Anspannung und des Nachgebens. Der Ausdruck vom Wogen der Gefühle ist daher mehr als ein Vergleich, er ist eine Analogie. Aus den mannigfaltig differenzierten Affektionen unseres Gemütes, welche sich gegenseitig berühren und begrenzen, entsteht eine Art mechanisches Kräftespiel, für welches nicht das Gleichgewicht, sondern die Störung des Gleichgewichtes die Regel ist. Auf diesem, wie in der gesamten äußeren Natur, so auch in unserm Gefühlsleben herrschenden rhythmischen Antagonismus beruht nun das speziellere Gesetz, welches den Grad der in diesem Wogen der Affektionen jedesmal ins Bewußtsein tretenden Erregung angibt. Dieses Gesetz ist „das Gesetz der Differenz“, dem zufolge die Abweichung der Zustände, welche aufeinander folgen, das Maß des durch diesen Wechsel entstehenden Lebensgefühles bildet. Eine jede uns bewußt werdende

Erregung unseres Innenlebens bemißt sich hinsichtlich ihrer Höhe oder Tiefe nach der sie bedingenden Differenz unserer Gemütszustände, in deren wogender Flut sie sich gleichsam als eine Hebung oder Senkung abhebt. Darum sind auch die plötzlichen Gemütsbewegungen in so hohem Grade aufregend. Auf diesem „Gesetz der Differenz“ beruht es auch, daß jede Veränderung, jeder Übergang in eine andere Lebenslage besondere Reize mit sich bringt, während sich gegen die Gleichförmigkeit und Wiederholung der Zustände das Gefühl durch Gewöhnung abstumpft, und daß daher namentlich der Eintritt in ein neues Lebensstadium jedesmal von einer besonderen Spannung des Gefühlslebens begleitet ist. Das Streben nach Veränderung und Vervollkommnung der individuellen und sozialen Gestaltungen des Lebens liegt also tief in der menschlichen Natur begründet.

Aus dieser Ergründung der Mechanik unserer Empfindungen und Gemütsbewegungen folgt aber weiter, daß wir der Eigenart des subjektiven Lebens noch nicht völlig gerecht würden, wenn wir bei der Abschätzung des Lebenswertes lediglich den Inhalt jener Erregungen zum Maßstab nehmen wollten, ohne zugleich die Entstehung derselben in Anschlag zu bringen. Jede Erregung ist das Ergebnis eines Kräftespiels, und ihr Reiz ist um so größer, je energischer der Wellenschlag unseres Innenlebens, je intensiver unser Lebensgefühl ist. Derjenige Faktor aber, welcher das Leben in steter frischer Bewegung erhält, ist die Arbeit. Die Arbeit ist daher nicht nur objektiv notwendig, insofern sie uns die Mittel zu unserer Existenz liefert, sondern sie ist auch subjektiv notwendig, insofern sie dem Bedürfnisse des Lebenstriebes entspricht, sich zu betätigen, zu wirken, zu streben. „Wo das Leben aufhört, ein Werk lebendiger Antriebe zu sein, erlischt es in Stumpfheit und Trägheit“ (S. 119). Hieraus ergibt sich die allgemeine und besonders für die Berufswahl entscheidende Lebensregel, daß man, soweit als dies möglich ist, nichts ohne wirkliches Interesse treiben soll. Eine unser Interesse in Anspruch nehmende Tätigkeit ist demnach die Vorbedingung eines wirklichen und höheren Genießens; nur sie ermöglicht es uns, die uns von der Natur verstattete Lebensbefriedigung voll zu empfinden. Arbeit und Genuß sind zwei Funktionen, welche physiologisch zusammengehören, und der natürliche Reiz des

Lebens kommt erst dann zu seiner vollen Geltung, wenn die wohltuenden Empfindungen und Gemütsbewegungen als das Ergebnis der Kraft zum Leben und Schaffen auftreten. Die vielfachen Widerstände und Hemmungen aber, welche sich unserem Streben und Ringen entgegenstellen, und die daher durch die Kraft unserer Arbeit überwunden sein wollen, müssen dem Gesetze der Differenz zufolge gerade dazu beitragen, uns die errungenen Erfolge wertvoller und somit das Gefühl der Befriedigung intensiver zu machen. Der Mensch verträgt nicht nur ein gewisses Maß von Hemmung und Schmerz ohne Beeinträchtigung seines Lebensgefühls, sondern er bedarf seiner geradezu als der Vorbedingung eines höher gearteten Genießens.

Der normale Charakter des Lebens besteht somit darin, daß die natürlichen Bedürfnisse und Aufgaben des Lebens uns zu Antrieben zum Schaffen und Wirken werden, und daß die infolge dieses Strebens sich einfindenden Empfindungen und Gemütsbewegungen die in jenen Triebkräften bereits gefühlsmäßig anticipierte Befriedigung verwirklichen. Dieses menschliche Schaffen und Wirken bildet gleichsam die Fortsetzung des bewußtlosen Schaffens der Natur und insbesondere ihres vegetativen Wirkens im menschlichen Organismus. „Die Natur hat dafür gesorgt, daß es an Aufgaben nicht fehle, und eben die tatsächliche Notwendigkeit, in der Gestaltung der Wirklichkeit bestimmten Antrieben zu entsprechen und Ziele zu verfolgen, die durch die jedesmalige Lage des Daseins als Bedürfnisse vorgezeichnet sind, macht das Leben zu einem Triebwerk, dessen treibende Kräfte zugleich mit dem Vorgefühl der Befriedigung und mit der unmittelbaren Empfindung des Überganges zu dieser Befriedigung verbunden sind" (S. 119). Diese normale Beschaffenheit des subjektiven Lebens bezeichnet Dühring als „Wirksamkeitsgefühl".

Diese seine Auffassung des subjektiven Lebens als eines mit dem Gefühle der Befriedigung verbundenen Strebens und Wirkens stellt Dühring der Schopenhauerschen „Verleumdung" des Lebens wegen der darin möglichen oder wirklich enthaltenen Langenweile gegenüber. Man muß freilich zugeben, daß nicht bloß Mangel an Beschäftigung, sondern auch jegliche Beschäftigung, welcher wir kein wahrhaftes Interesse abgewinnen können, uns Langeweile zu verursachen vermag. Derartigen Plagen aber

ist schon der einzelne bei einiger Umsicht sich teilweise zu entziehen imstande; zum anderen Teile jedoch vermag eine bessere Gestaltung des Gemeinlebens ihnen abzuhelfen.

Ebenso bekämpft Dühring auf Grund seiner Analyse des Lebensgefühls die Schopenhauersche Behauptung von der Positivität des Schmerzes und der Negativität des Genusses. Allerdings gibt es in jeglicher Äußerung des Lebenstriebes ein Element, welches einen Mangel, ein Bedürfnis, eine Spannung ausdrückt. Diese Spannung würde für sich allein, nämlich ohne Verbindung mit dem Gefühl der Befriedigung, in der Tat eine Art Schmerz ergeben. Dies tritt jedoch nur in den Fällen abnormer Hemmung ein. Nach dem normalen Laufe der Dinge wirkt jene Spannung als ein Stachel, der die Kräfte zu ihrer Auflösung in Bewegung setzt, welche dann durch den Übergang zur Befriedigung erfolgt. Spannung und Befriedigung sind also die natürlichen Elemente, aus denen sich jede triebförmige Erregung zusammensetzt, und nur bei außergewöhnlichem Überwiegen des ersteren Elementes kann von eigentlichem nnd peinlich wirkendem Schmerze die Rede sein. „Das ganze Gefühlsleben hat die Form des Strebens, und man kann in jeder Empfindung einen Bestandteil unterscheiden, welcher der Befriedigung, und einen anderen, welcher dem Bedürfnis entspricht. Je nachdem nun das eine Element das andere überwiegt, wird das ganze Gefühl dem Schmerze oder der Lust näher kommen. Ist das Element, welches dem Mangel entspricht, unerheblich gering, so wird man von reiner Lust, und im entgegengesetzten Fall wird man von eigentlichem Schmerz zu reden haben“ (S. 209).

Soviel über die subjektive Seite des Lebens oder das Lebensgefühl. Es läßt sich also in dem Gewebe desselben, wie sich im Gegensatze zur Schopenhauerschen Betrachtungsweise aus seiner Zerlegung ergibt, kein Element nachweisen, welches die Möglichkeit eines befriedigenden Lebens von vornherein ausschlösse. Nun gilt es aber noch festzustellen, ob nicht etwa der Inhalt des objektiven Lebens sich mit den Bedürfnissen und Ansprüchen unseres Lebenstriebes in Dissonanz befinde und es uns dadurch unmöglich gemacht werde, zu wohltuenden Empfindungen und Gemütsbewegungen dem realen Dasein gegenüber tatsächlich zu gelangen, oder, mit anderen Worten, ob die auf seiten der Sub-

jektivität nachgewiesene Möglichkeit eines befriedigenden Lebens auch Aussicht habe, von seiten der Objektivität verwirklicht zu werden. Wir gehen daher jetzt zur Betrachtung des objektiven Lebens über.

Dühring schildert uns den Verlauf eines Menschenlebens durch die einzelnen Lebensalter hindurch, von der Absicht geleitet, den positiven Wert und Gehalt eines jeden Lebensabschnittes festzustellen und die Schopenhauersche Behauptung von der illusorischen Natur aller Hoffnungen, Wünsche und Bestrebungen zu widerlegen. Wir wollen auf die wichtigsten Züge dieser Schilderung näher eingehen.

Am augenscheinlichsten tritt die vorhin erwähnte Spannung des Gefühlslebens beim Übergange aus der Kindheit ins Jugendalter hervor, wo die schweifende Phantasie des sich seiner Kraft bewußt werdenden Menschen die Reize des nun erschlossen vor ihm liegenden und zu erprobenden Daseins in weitreichenden Plänen, Hoffnungen und Wünschen anticipiert. Vor allem sind es die beiden hauptsächlichen Jugendideale der Ehre und der Liebe, welche den jugendlichen Sinn in mächtige Spannung und Erregung versetzen. Die bekannten Klagen (z. B. auch in Schillers „Idealen") darüber, daß die Ideale der Jugend nicht Wort halten, sondern sich schließlich als Illusionen erweisen, haben ihre Quelle zumeist in einer wirklichkeitswidrigen, die Wirklichkeit gleichsam überfliegenden Überschwenglichkeit der Zukunftsträume. Solchen Überspanntheiten einer verhimmelnden Phantasie geschieht nur recht, wenn sie durch den natürlichen Gang der Dinge enttäuscht werden. Dagegen werden die Hoffnungen und Bestrebungen, welche sich an das Wirkliche und Menschenmögliche halten, in der Regel zugleich die Bürgschaft ihrer Verwirklichung in sich tragen. „Wohin das Schwergewicht des Strebens weist, da werden auch im allgemeinen einige natürliche Ergebnisse erzielt, mit denen derjenige zufrieden sein wird, der durch keine falsche Überspannung verleitet worden ist, Ungereimtheiten von der Art der Jenseitigkeitsvorstellungen verwirklicht wissen zu wollen" (S. 186). Daß dabei die vorgreifende Phantasie sich mitunter in falschen Zukunftsbildern ergeht, ist durchaus natürlich und auch keineswegs beklagenswert; im Gegenteil ist ein solches Schwärmen und Schweifen der Phantasie einer der Hauptreize

der Jugend und der reichen Blütenpracht des Frühlings vergleichbar, bei welcher es sich von selbst versteht, daß nicht jeder Blüte eine künftige Frucht entsprechen kann. „Es sind die Perspektiven, die sich hier der Phantasie darbieten, durchaus nicht reine Illusionen; denn sie bedeuten mindestens die regsame Fülle von Lebensmöglichkeit, die an sich vorhanden ist, mag sie auch immerhin in einem andern Sinn, als in dem ursprünglich und oft äußerst zufällig vorweggenommenen, zur Wirklichkeit werden" (S. 164).

Besonders eingehend bekämpft Dühring die Schopenhauersche Ansicht von der illusorischen Natur der Liebe. Er verspottet die Fiktion einer die erhabenen Leidenschaften inszenierenden Absicht der Natur, ein Wesen von ganz bestimmter Art hervorzubringen, durch den Vergleich derselben mit dem Hunde, der das ihm sichere Stück Fleisch gegen dessen zu erhaschendes Spiegelbild preisgibt; er weist auf die Fälle einseitiger großer Leidenschaft hin, die nach jener Theorie unerklärlich seien, und er berichtigt schließlich die Schopenhauersche Erklärung des Hochgefühls der Liebe dahin, „daß die sachlichen Chancen der Erzeugung und Konception bestimmter Wesen sich allerdings in der Empfindung nach Art und Grad widerspiegeln müssen, daß aber so etwas vom einzelnen Menschen ausgeht und auch nur für ihn Bedeutung hat. Die Unterschiebung einer allgemeinen Natur ist hierbei eine Erdichtung" (S. 215). Diese bemerkenswerte Auffassung Dührings von der Bedeutung des Gefühls, welches, ähnlich wie in seiner niedrigeren Sphäre der Geschmack, eine unmittelbare Anzeige über das dem Individuum Gemäße und Zuträgliche enthalten soll, bildet für ihn eine ausreichende Erklärung für das Hochgefühl der Liebe auf seinen verschiedenen Stufen, indem nämlich die ganze Fülle von Gestaltungen, welche die Zukunft als Möglichkeit in sich schließt, ihrem befriedigenden oder beglückenden Charakter nach vom Gefühle anticipiert werde. „Die Empfindung ist eine Sprache, vermöge deren der bewußtlose Sachverhalt in das Bewußtsein übertragen wird" (S. 216). Eben deshalb ist auch das Hochgefühl der Liebe durchaus nicht illusorisch; es spiegelt vielmehr die unabsehbaren Konsequenzen wider, welche von der Vereinigung der Geschlechter ausgehen. „Es ist also kein Wahn, wenn die leuchtende Glut der Liebe das

zukünftige Leben schrankenlos miterfaßt und so das sonst begrenzte Individualdasein etwas fühlen und wahrnehmen läßt, was auf andere Weise nie unmittelbar in seinen Gesichtskreis gelangen würde“ (S. 241). Es beruht daher auf Verkennung der Gesetze der natürlichen Entfaltung oder auf Krankhaftigkeit der Empfindung und Vorstellung, wenn man die leidenschaftliche Liebe als eine Illusion oder, wie Schiller, als einen „schönen Wahn“ ausgibt. „Wirklich illusorisch ist also nur der erkünstelte, vom Wege der natürlichen Entwicklung abgekommene Wahn, und für den Menschen, welcher sich im Element der Wahrheit und Wirklichkeit zu halten vermag, gibt es seitens der Natur keinen solchen Trug. Die normale Liebe führt ohne falsche Spannungen zur natürlichen Ehe und Familie, in welcher sie zwar mit der Zeit, aber nicht so rasch, wie man unter ungünstigen Umständen vorauszusetzen hat, die Gattung ihrer ursprünglichen Reize wandelt. Diese Wandlung aber ist keine Enttäuschung, sondern im Gegenteil eine Erfüllung von dem, was die Natur in den ersten blühenden Regungen gleichsam versprochen hat. Die Frucht der Verbindung in einem dauernden, aus der Liebe entwickelten Geschlechtsleben ist nicht etwa bloß die künftige Generation, sondern vor allen Dingen für die unmittelbar Beteiligten ein Verwachsen der gegenseitigen Neigungen und des beiderseitigen Ergehens zu einem Zusammenhang, wie er fester in keinem andern Verhältnis begründet werden kann. — Gerade die Dauer ist es, die hier erst die wohltätigsten Lebensverhältnisse schafft und, anstatt einen vermeintlich unwillkürlichen Trug zu zerstören, vielmehr das erst vollständig mit sich bringt, was in den lebhaften Reizen der ersten Liebe gewissermaßen nur vorweggenommen und als etwas Zukünftiges vorempfunden wurde (S. 244—245).

2. Während Dühring so die „Verleumdungen“ des Lebens seitens des Schopenhauerschen Pessimismus sowie dessen Dogma von den unausweichlichen Enttäuschungen, denen die Grundtriebe des Lebens anheimfallen, bekämpft, hütet er sich andererseits doch vor jeglicher optimistischen Beschönigung der tatsächlichen Übel und Mängel des Lebens; vielmehr deckt er dieselben mit aller Offenheit und Schärfe auf. Dabei unterscheidet er jedoch zwischen solchen Übeln, die im Gefüge des Lebens notwendig einbegriffen sind, und bei denen daher am wenigsten mit

abändernden Einwirkungen gerechnet werden kann, und den durch menschliche Einrichtungen entstandenen Übeln, die daher auch durch solche wieder abstellbar sind.

Zu der ersteren Art gehören außer dem Tode Greisenalter, Krankheiten und die dem weiblichen Geschlechte eigentümlichen Beschwerden, insbesondere die Geburtsschmerzen, auf physischem, die Bosheit einzelner Charaktere auf moralischem Gebiete.

Der Tod, die reine Nichtexistenz, fällt an und für sich gar nicht unter die Objekte unserer Wertbestimmung; denn er ist die „Null des Lebens" und daher für uns weder ein Gut noch ein Übel. Die ihm anhaftenden Schrecknisse sind Phantasmen, welche die Empfindung des Lebens über das verbreitet, was nicht mehr Leben ist. Der orientierte Verstand betrachtet das Sterben als einen und zwar den letzten Akt des Lebens und weiß sich mit diesem natürlichen Vorgange, den erst die superstitiöse Phantasie so beängstigend gemacht hat, auszusöhnen. Die wirklichen, von der Natur verhängten Leiden, welche das Sterben begleiten, sind keine schlimmeren, als wie wir sie auch innerhalb des vollen Lebens oft genug antreffen, ohne uns durch deren Existenz die Freude am Dasein verleiden zu lassen. Auch kommen Fälle genug vor, in denen das Erlöschen der Lebensflamme ganz oder nahezu schmerzlos vor sich geht; was gegenüber der pessimistischen Deutung der Todesqual besonders hervorzuheben ist. Was den Tod wirklich bitter machen kann, ist seine Unzeitigkeit und die häufig angesichts derselben sich erhebende Sorge für die Hinterbleibenden. Derartige Schmerzen aber sind nicht dem Sterben, sondern der mißlichen Gestaltung des individuellen Lebens zuzuschreiben. Nicht der Vorgang des Sterbens bringt sie mit sich, sondern die Beschaffenheit des Lebens, welches um der Freiheit seiner Entfaltung willen mancherlei Chancen, die Möglichkeit des Gelingens wie des Mißlingens, Unbestimmtheit und Wechsel des Geschickes einschließt. Der naturgemäße Tod aus Altersschwäche dagegen, der unter besseren sozialen Verhältnissen wohl der häufigere sein würde, ist bei geordneten äußeren Angelegenheiten eher eine Wohltat als ein Unglück zu nennen; denn er befreit den individuellen Lebenstrieb, der sich in der Erprobung des Lebens nun genug getan hat, von einem Dasein, dessen Verlängerung nur Last und

Beschwerde wäre. Das Leben des Individuums ist etwas Einmaliges und Begrenztes; darauf beruht sein Reiz und sein absoluter Wert. Und wie vom Standpunkt des Individuums, so ist auch vom Standpunkt des Gesamtlebens die Einrichtung des Todes als ein notwendiges Korrelat des vollen Lebensreizes zu begreifen. Denn nur der Rhythmus von Geburt und Tod ermöglicht es, daß stets neue Kombinationen auf den Schauplatz des Lebens treten, und daß so die Reize des Lebens ewig neu und frisch bleiben.

Ist somit das Erlöschen des individuellen Lebens für das betroffene Individuum nicht eigentlich als ein Übel anzusehen, so ist dagegen für die zurückbleibenden Angehörigen ein Todesfall oft von tiefem Schmerze begleitet. Über einen solchen Verlust, der im strengen Sinne des Wortes unersetzlich ist, vermag, wie überhaupt über schwere und unabwendbare Schicksalsschläge, nur die Erhebung auf einen über das Individuelle hinausliegenden Standpunkt einigermaßen zu trösten; im übrigen müssen derartige Schmerzen ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit und der lindernden Einwirkung der Zeit überlassen werden.

Die dem Tode oftmals vorausgehende Altersschwäche darf gleichfalls nicht an dem Gefühle des vollen Lebens gemessen und daher als ein Grund zur Verleidung des Lebens angesehen werden. Ebener konnte nun einmal die Natur den Niedergang vom vollen Leben zum Sterben nicht einrichten, als durch die allmähliche Abnahme des Lebensgefühls. Ein solches Nachlassen aller Funktionen aber ist für denjenigen, welcher mit Befriedigung auf sein Leben zurückzublicken vermag, durchaus kein Übel, sondern eher, als der definitive Übergang von ausgiebiger Tätigkeit zur Ruhe, ein willkommener Zustand. Die besonderen Beschwerden und Altersgebrechen dagegen, welche oftmals hinzutreten, sind nicht dem Greisenalter an sich wesentlich, sondern gehören dem weiten Gebiete der funktionellen Störungen, Krankheiten und körperlichen Schmerzen an, deren Angriffen das menschliche Leben in seinem ganzen Verlaufe ausgesetzt ist. Bezüglich dieser aber müssen wir uns zufrieden geben, wie bei einer jeden in der Naturordnung begründeten letzten Notwendigkeit. Denn es läßt sich überhaupt nicht absehen, wie die Natur

es hätte einrichten sollen, um jegliche Störung und allen Schmerz aus dem Triebwerke des Lebens fernzuhalten.

Dies letztere gilt nicht nur hinsichtlich der eigentlichen Krankheiten und der auf krankhaften Störungen des Lebens beruhenden Übel, deren Grenzen sich allerdings durch Vorsicht, Besonnenheit und soziale Einrichtungen immer enger ziehen lassen, sondern auch hinsichtlich der besonderen Beschwerden des weiblichen Geschlechtes und der Geburtsschmerzen. Gegenüber der uralten pessimistischen Deutelei, welche ein übles Anzeichen darin erblickt, daß der Mensch unter Schmerzen zur Welt kommt, weist Dühring auf die Fälle fast schmerzloser Geburt hin, welche ebenso, wie die Fälle fast schmerzlosen Sterbens, derartige mystische Auslegungen natürlicher Vorgänge Lügen strafen.

Bedenklicher und schwerer zu rechtfertigen, als die genannten physischen Übel, ist die in bestimmten Menschencharakteren eingewurzelte Bosheit und die schlimme Wirkung ihrer Betätigung. Die Leiden, welche eine boshafte und feindliche Gesinnung über andere Menschen verhängt, sind bei weitem die bittersten aller im Leben möglichen, und im Vergleich zu ihnen sind die physischen Übel fast eine Kleinigkeit zu nennen. „Alle Unbilden der Natur, alle Krankheit und aller Mangel erscheinen als erträgliche Übel in Vergleichung mit der Furchtbarkeit des Schmerzes, welche der Mensch durch Rücksichtslosigkeit und Feindschaft, durch Treulosigkeit und Verfolgung, durch Verletzung und Unrecht über den Menschen verhängt“ (S. 113). Derartige in einzelnen Menschen verkörperte moralische Mißbildungen, zu welchen gewisse Tiercharaktere uns die Analogien bieten, können, wenn überhaupt, wohl nur im Laufe vieler Generationsfolgen durch allmähliche Rückbildung wieder verschwinden. Dagegen vermag der Kampf ums Dasein, welchen sie den besseren Elementen aufnötigen, bei einer der selbstsüchtigen Bosheit angepaßten Führung zur Einschränkung ihres Treibens erheblich beizutragen; ja, er kann sogar bis zu ihrer endgültigen Ausrottung durchgefochten werden. Überhaupt aber werden mit den besseren Gestaltungen der Menschlichkeit alle jene Gebilde, welche mit derselben nicht verträglich sind, dem verdienten Schicksal des Absterbens anheimfallen.

Alle diese in der Naturanlage begründeten Plagen werden

uns demnach, wenn wir sie in ihrer natürlichen Umgebung des gesunden Lebens betrachten, keineswegs schlimm genug erscheinen, um uns an dem Leben in seiner Totalität verzweifeln zu lassen. Wie der Mensch von Natur gesund ist, und wie physisches Leiden und Krankheit nur eine, meist vorübergehende, Entartung, eine Abweichung von einer größeren Einstimmung der Lebensfunktionen darstellen, so ist das Schlimme überhaupt nicht als eine dem Guten gleichwertige negative Macht, sondern als ein Sonderbestandteil des Guten anzusehen. „Das Gute ist also mit Einschluß des Schlimmen eine umfassende Einheit und Einigkeit voll sachlogischer Konsequenz. Aus diesem höchsten Gesichtspunkt betrachtet, muß das einzelne Übel ein Element der Verwirklichung des gesamten Guten sein“ (S. 298). Freilich kann ein einzelnes Individuum infolge übermächtiger Schicksalsschläge so schweren Gemütserschütterungen anheimfallen, daß in der Bilanz seines Lebens der Schmerz bei weitem überwiegt und es dann gebrochenen Mutes, verstimmt und resigniert dem Getriebe des Lebens den Rücken kehrt. Allein solche extremen Störungen dürfen nicht als das normale Gepräge des Lebens hingestellt werden. Vielmehr erscheinen dieselben im Hinblick auf das allgemeine Schicksal als verhältnismäßig seltene Ausnahmen, und die Gesamtbilanz des Lebens, deren Tendenz doch stets in der Richtung des Lebenswertes liegt, vermag uns mit den Dissonanzen schwerer individueller Lebensgestaltungen auszusöhnen.

Noch deutlicher, als bei den von Natur bestehenden Übeln, erkennt man die Berechtigung jener Auffassung des Schlimmen als eines zur Verwirklichung des gesamten Guten beitragenden Bestandteiles des in sich einheitlichen und einstimmigen Lebens bei der Betrachtung der durch menschliche Einrichtungen hervorgerufenen oder mitverschuldeten Übel, zu welcher wir uns jetzt wenden.

Bei diesen Übeln, welche man kurzweg als soziale bezeichnen kann, tragen die durch sie veranlaßten Schmerzen ganz offenbar den Charakter einer nach Auflösung strebenden Disharmonie oder einer vorwärtstreibenden Stimulation. „So erzeugt sich eine Stimulation, mit welcher zugleich die materielle Kraft zur Lösung der neuen Menschheitsaufgabe verbunden ist. Eine solche Sachlage entspricht nun der allgemeinen Methode der

Natur, in den Triebempfindungen zu der Kraft den im eigentlichen Sinne des Worts treibenden Stachel zu gesellen. Auf andere Weise kann die Natur in empfindenden Wesen die forttreibende Entwicklungsarbeit nicht sichern, und auch hier müssen Wehen und Geburtsschmerzen als unumgängliche Bestandteile mit übernommen werden" (S. 317).

Dies gilt in erster Linie hinsichtlich der Nahrungsnot und der Unsicherheit der Versorgung, welche allerdings auch bloßen Naturzufällen entspringen kann, inmitten unserer europäischen Kulturverhältnisse jedoch, wo die Ungunst der Natur zum guten Teile als überwunden gelten kann, in der Regel von den Störungen und Krisen im Triebwerk der Industrie und dem damit verbundenen Mangel an Arbeitsgelegenheit herrührt. „Der Mensch würde immer Lohnknecht bleiben, wenn dieser Zustand, trotz aller verhältnismäßigen Verbesserungen, nicht schließlich durch das Würfelhafte der Lage und durch das gesteigerte Gefühl der schädlichen Abhängigkeit eine Aufstachelung erführe, die ihn aus seinem zwitterhaften Dasein zur entschiedenen Freiheit und personalistischen Organisation hintreibt" (S. 316).

In analoger Weise läßt sich auch bei den sonstigen sozialen Übeln des Lebens das durch sie verursachte Leiden als eine zur Abwehr und schließlichen Überwindung derselben aufrüttelnde Macht ansehen. Nächst der Nahrungsnot sind die drückendsten sozialen Übel Krieg und Militarismus, Abwesenheit und Korruption der Gerechtigkeit, politische Verfolgungssucht und Mangel einer Toleranzidee. Auch die bisherige Vernachlässigung und entsprechende Degradierung des weiblichen Geschlechtes, welcher Dühring ein besonderes Kapitel widmet, können wir den sozialen Übeln des Lebens beizählen.

Eine Abschaffung der Kriege ist in absehbarer Zeit noch nicht zu erwarten, weder der eigentlichen Kriege, in denen das Volk als Kanonenfutter dienen muß, noch der auf den Schlachtfeldern der Industrie ausgefochtenen Konkurrenzkämpfe der Ausbeuter. „Mit dem Kriege überhaupt wird aber die Menschheit sobald nicht fertig werden; denn nach den unnützen Kriegen werden diejenigen an die Reihe kommen, welche ernster gemeint sind und wirkliche Volksangelegenheiten zur Ursache haben" (S. 320). Die Menschheit wird daher noch einen weiten Weg in

der Kulturentwicklung zurückzulegen haben, bis sich an Stelle der egoistischen Kämpfe ums Dasein und Herrschen auf allen Gebieten ein edler Wettstreit und Wetteifer von wahrhaft humanitärer Art entwickelt hat.

Die Aufgabe der öffentlichen Rechtspflege und das ihr zustehende Strafrecht leitet Dühring aus dem Naturtriebe der Rache ab, der sich hier eine mit der größtmöglichen Einsicht ausgestattete Organisation gegeben habe. Das Versagen dieser Institution im Sinne der Gerechtigkeit und Unparteilichkeit führt demgemäß zu einer schmerzvollen Hemmung unseres Ressentiments gegen das erfahrene Unrecht und bildet eines der schlimmsten Übel innerhalb des menschlichen Gemeinlebens. „Der unausgeglichene Vergeltungstrieb bleibt ein Stachel, der da, wo er in der Wirklichkeit ohnmächtig ist, sogar ein Jenseits in Anspruch nimmt oder wenigstens sonst nach einer sogenannten ewigen Gerechtigkeit verlangt" (S. 323). Wo dagegen die Rechtspflege in Redlichkeit ihres Amtes waltet, da gewährt sie nicht nur im einzelnen Falle dem Verletzten die ihm geschuldete Ausgleichung gegen die Verletzung, sondern sie wirkt auch im Bunde mit dem Entwicklungsgange des menschlichen Gesamtlebens auf die Erziehung der Gesamtheit zu gerechtem Empfinden und Wollen hin. „Dagegen schafft sich eine nachhaltig gerechte Gesinnung nicht so leicht als die bloße Erkenntnis, und es bedarf bei den Unrechtsausübern eines Rollenwechsels, nämlich des lehrreichen Erleidens von Unrecht, um den Willen gehörig umzuwandeln. In dieser Beziehung arbeitet die Geschichte offenbar durch unmittelbares Unheil auf die Hervorbringung eines gerechten Wollens hin. Die gegenseitigen Ungerechtigkeiten, in welche bald dieser, bald jener Teil ausschweift, nötigen schließlich zum Eingehen in sich selbst" (S. 325).

Besonders fühlbar wird der Mangel an Gerechtigkeit in den politischen Parteikämpfen und in der Intoleranz des selber als Partei auftretenden Staates. Gerade das, was hier das Maß schaffen könnte, nämlich Einsichtsverbreitung und wohltätige Ideen, wird von den dunkelmacherischen Gewalten nach Kräften unterdrückt. „Wer den Austausch von Ideen hintertreibt, wird denjenigen von Kugeln selbst verschulden. Könnte man sich im Politischen dazu erheben, den Toleranzgedanken, der in bezug

auf Religion früher einmal eine wohltätige Rolle spielte, in den Staats- und Privatangelegenheiten einigermaßen walten zu lassen, so würde eine Menge von völlig zwecklosem Unheil vermieden werden" (S. 330).

In der Besprechung der Frauenfrage schließlich tritt Dühring, nachdem er die bisherige Zurücksetzung des weiblichen Geschlechtes nach verschiedenen Richtungen hin beleuchtet hat, für eine gesunde und natürliche Emancipation desselben ein, besonders im Sinne einer ernsthaften Bildung, der Berufsselbständigkeit und auch der Teilnahme an dem politischen Leben und den geistigen Kundgebungen der Gesamtheit, durch welche zugleich das Gesamtleben ein reichhaltigeres und weniger einseitiges Gepräge erhalten werde. In diesem Zusammenhange weist Dühring auch auf die allgemeine Bedeutung des Gemeinlebens für die Erhöhung des Lebenswertes hin. „Die öffentlichen und gesellschaftlichen Funktionen sind nicht etwa dazu da, um bloß bestimmte äußere Zwecke und Nützlichkeiten des Lebens zu sichern, sondern sie machen selbst einen Teil des Lebensgehaltes und der Lebensreize aus. Das Zusammenwirken für gemeinsame Angelegenheiten ermöglicht eine Steigerung des Lebensgefühls; denn der Mensch tritt hierdurch in mannigfaltigere Verhältnisse zu seinesgleichen und entwickelt ein Bewußtsein, welches sich teils auf die größere Macht über die Natur, teils auf die sonst durch die Vereinigung gewonnenen Kräfte bezieht. Die reichhaltigere Lebensgemeinschaft mit anderen und die vielseitige Ausübung der für dieses Gemeinleben erforderlichen Tätigkeiten erhöht den Lebenswert" (S. 369).

In solcher Weise also rufen alle durch menschliche Einrichtungen entstandenen Übel des Daseins Gegenwirkungen seitens der menschlichen Gemeinschaften hervor, welche, wenn hinreichend erstarkt und mit der nötigen Einsicht ausgestattet, nicht nur zur Überwindung der schmerzhaften Hemmungen des Lebenstriebes, sondern in ihrem weiteren Fortgange auch zur Steigerung der menschlichen Kultur zu führen vermögen. Die lebensverleidende Seite dieser Übel tritt zurück gegenüber der in ihnen liegenden aufrüttelnden und vorwärtstreibenden Macht, vermöge welcher sie zur Verwirklichung des Gesamtguten mitwirken müssen.

Den erwähnten Naturübeln und sozialen Übeln des Lebens

reiht Dühring noch drei andere an, welche sowohl mit jenen beiden Gruppen als auch unter sich in nur losem Zusammenhange stehen. Es sind dies Skepsis, Zufall und Weltpessimismus. Die Skepsis, d. h. der Zweifel an der Fähigkeit zum sichern Wissen, wie auch zum gesunden Wollen, ist stets das Zeichen von Auflösung und Schwäche und die Signatur der Fäulnisperioden der Völker. Der Zufall hingegen, welcher so häufig unsere Pläne durchkreuzt und vor dessen Spiele oft genug die charaktervolle Willensbetätigung zum Spott und die wohlausgestattete Einsicht und Umsicht zu Schanden wird, läßt sich durch das Leben in gewissem Grade dadurch paralysieren, daß man die in sein Bereich fallenden Chancen voraussehend bemessen und, soweit als möglich, praktisch ausgleichen lernt. Ohne solche Chancen aber ist, wie schon einmal angedeutet wurde, ein sich frei und selbständig entfaltendes Leben undenkbar, und gerade die Ungewißheit des Ausganges, welche uns bei der Erprobung der Chancen des Lebens in Spannung erhält, bildet einen der Hauptreize unseres Strebens. Der Weltpessimismus endlich, d. h. die allgemeine Verurteilung des Daseins, ist der Gipfel des moralischen Übels und das theoretische Zubehör zur praktischen Korruption. „Er ist das im allgemeinen, was die Skepsis zunächst nur in Beziehung auf den Verstand sein will“ (S. 339). Allein auch dieses äußerste und raffinierteste aller moralischen Übel, welches den Lebenstrieb und Lebensmut in seiner Wurzel zu vergiften sucht, samt der ihm vorarbeitenden blasierten Skepsis ist nicht unüberwindlich. Klares Wissen und gesundes Wollen sind die Mächte, welche seiner Herr zu werden vermögen und welche, einmal durch ihn zum Kampfe herausgefordert, nunmehr, wie Dührings Auftreten und Wirken beweist, eine sowohl streng wissenschaftlich begründete, wie auch der lebensgestaltenden Aktion fähige „lebensfreundliche Weltanschauung“ an seine Stelle zu setzen berufen und im Begriffe sind.

Es ergibt sich also aus der ganzen bisher dargestellten Dühringschen Lebensbetrachtung, daß das objektive Leben infolge seines Gehaltes an Reizen und Gegenständen der Genugtuung wohl imstande ist, mit dem System des im Lebenstriebe wurzelnden subjektiven Lebens und seiner Bedürfnisse harmonisch zu-

sammenzustimmen. Es ist daher eine Verleumdung des Lebens, wenn man ihm vorwirft, daß das, was es zu bieten hat, uns keine wahre und dauernde Befriedigung zu gewähren vermöge, sondern daß es unsere Wünsche, Hoffnungen und Bestrebungen teils schmerzhaft hemme und durchkreuze, teils in Enttäuschungen auslaufen lasse. Allerdings kann, wie wir sahen, die Gesamtharmonie des Lebens, d. h. der wohltuende Einklang des objektiven und des subjektiven Systems, nur durch die Auflösung oder Ausgleichung verschiedener disharmonischer Elemente zustande kommen. Eine solche Ausgleichung ist nun auf doppelte Weise möglich, nämlich mittels der Erkenntnis und mittels der Tatkraft. In dem einen Falle messen sich Ideen, in dem anderen Realitäten an einander. Daß sich bei einem großen Teile der Übel eine Beseitigung derselben durch menschliche Tatkraft absehen läßt, hat sich bereits ergeben. „Wo der menschliche Eingriff in den Lauf der Dinge noch ändern kann, da sind die Taten das Erste und die Ideen das Zweite" (1. Aufl., S. 12). Diejenigen Übel indessen, welche für die Menschen unabänderlich feststehen, wollen als etwas, was nicht anders sein und werden konnte, ertragen sein; ihnen gegenüber ist die Erkenntnis und eine derselben entsprechende Gestaltung der Gemütsverfassung das einzige Ausgleichungsmittel, welches uns zu Gebote steht.

Auf diese nach Dühring mögliche doppelte Ausgleichung mit der Weltordnung haben wir noch näher einzugehen.

3. Die Erkenntnis ist nur dann eine den Lebenswert erhöhende Macht, wenn sie eine echte und wahre Erkenntnis ist. Es handelt sich also bei der Betrachtung dieser Seite der menschlichen Natur für uns darum, „den Wert des echten und den Unwert des falschen Wissens in Beziehung auf Steigerung oder Beeinträchtigung des Lebensgehaltes festzustellen" (S. 376).

Auf dem Boden des gesunden Wollens erwächst das echte Wissen zu einer Macht, welche nicht nur die Quellen und Zuflüsse des universellen Pessimismus zu verstopfen, sondern auch in positivem Schaffen eine edle und lebensfreundliche Gesinnung an seine Stelle zu setzen imstande ist. „Walten im Charakter die edlen und wohlwollenden Antriebe vor, so wird auch die Vorstellung von dem Weltganzen dasselbe Gepräge zeigen, wie scharf auch das Urteil über das Einzelne ausfallen möge" (S. 394).

Während für den gewöhnlichen Menschen das persönliche Mißgeschick oftmals die Klippe bildet, an welcher seine lebensfreundliche Weltanschauung zerschellt, vermag ein solches im gesunden Wollen wurzelndes Wissen über die das Gesamturteil verfälschenden peinlichen Eindrücke des persönlichen Schicksals hinauszuheben. „Das Wissen führt da, wo zugleich die Bestandteile des Charakters in demselben Sinne wirksam sind, zur nachhaltigsten Befreiung von üblen Einflüssen des Einzelschicksals" (S. 394).

Dühring bezeichnet diejenige Gemütsverfassung, welche den bleibenden Niederschlag des gesunden Wollens und des klaren Wissens im besseren Menschen bildet, als „Gesinnung". Diese „Gesinnung" befähigt den Menschen zu einer selbständigen, der Bevormundung durch Religionen und Religionssurrogate entwachsenen Geistesführung, welche mit ihrem freien Ausblick auf das Weltganze ihm das in Wahrheit zu leisten vermag, was angeblich das Ziel der religiösen Betrachtungsweise des Daseins ist, nämlich die Aussöhnung mit dem Gesamtsein trotz aller Disharmonien im einzelnen. „Man erwäge, daß unsere besten Empfindungen auch innerhalb der menschlichen Beziehungen diejenigen sind, bei denen gleichsam der Schwerpunkt außerhalb unseres Eigenlebens liegt, oder wo wenigstens das letztere durch eine über dasselbe erhebende Teilnahme aufgewogen und so der Abschließung im Eigennutz entrissen wird. Auf ähnliche Weise muß nun der Hinblick auf das wesensverwandte Gesamtsein und auf dessen allesumfassende Schicksale einen Eindruck ergeben, der für den unbefangenen, mit entsprechendem Wissen ausgerüsteten und edelstrebenden Menschen nicht anders als beruhigend und befriedigend ausfallen kann" (S. 440).

Indessen die schöpferische Kraft der Gesinnung trägt noch weiter, als bis zu einer befriedigenden Anordnung unserer individuellen Ideen über Welt und Leben. Sie entfaltet ihre Wirkungen zugleich in der Richtung der Hervorbringung echter und natürlichmenschlicher Moral und bildet daher auch in diesem mehr sozialen Sinne ein Element der Ausgleichung mit der Weltordnung.

Die echte Moral ist durchaus kein metaphysisches Hirngespinst nach Art des kategorischen Imperativs, welches als a priori gegebener Selbstzweck auftritt und die Menschen um

seinetwillen dasein läßt. Vielmehr ist sie das natürliche Produkt der menschlichen Kultur und auch ihrerseits ein Mittel zu dem Endzwecke jeglicher Kulturentwicklung, nämlich zum Glücke und Wohlsein der Menschheit. Nichtsdestoweniger ist sie von kategorischer Verbindlichkeit, da sie aus allgemein menschlichen Antrieben entspringt, wie sie dem klaren Wissen und gesunden Wollen natürlich sind und von hier aus sich auf weitere Kreise fortzupflanzen vermögen. Wie Dühring sich die anzustrebende moralische Erziehung der Menschheit und die mit ihr Hand in Hand gehende Entwurzelung des Egoismus vorstellt, zeigen folgende Sätze: „Die Mitempfindung und das Verständnis für das, was in anderen vorgeht, muß im Sinne einer natürlichen und auf einsichtiger Würdigung beruhenden Teilnahme gepflegt werden. — — Es wird also überhaupt das Bewußtsein nach seinem ganzen Inhalt so zu gestalten sein, daß darin die Rücksicht auf den Nebenmenschen mit einem klaren und zureichenden Wissen und mit hinreichender Fähigkeit zum Gefühlsverständnis gewohnheitsmäßig obwaltet, so daß die ursprüngliche Roheit, die fast nur von sich selbst weiß und nur für sich selbst fühlt, nachhaltig ausgetrieben wird" (S. 444). Die in ihrer blinden Betätigung oft fehlgreifenden und verderblichen antipathischen Affekte aber, wie Haß, Rache und Neid, müssen „durch das veredelte Bewußtsein zu Maß und Ordnung genötigt und in diesem Sinne gleichsam erzogen werden" (S. 446).

Das auf solche Weise verallgemeinerte Mitgefühl wird alsdann imstande sein, höhere gesellschaftliche Institutionen als die gegenwärtigen, fast nur durch den berechnenden Egoismus zusammengehaltenen, zu schaffen. „Es müssen nicht nur gegenseitige Bande des Nutzens, sondern auch solche Bindemittel existieren, die dem Hülflosen, der keiner Gegenleistung fähig ist, die Teilnahme des Nebenmenschen nicht bloß in der äußerlichen Tat, sondern auch in der innerlichen Gesinnung sichern" (S. 331). Freilich gehören derartige Zustände einer noch wesentlich unverwirklichten moralischen Ordnung an.

Erst mit einer vollkommeneren Moral, welche auf der Grundlage freiwilliger Anerkennung gegenseitiger moralischer Verbindlichkeiten Menschengruppen in solcher Weise miteinander verbindet, werden Mißtrauen, Feindschaft und sittlicher Kriegszustand

mehr und mehr entbehrlich. An die Stelle derartiger Vorkehrungen gegen Ungerechtigkeit und Verletzungen tritt dann jenes sympathische Gemeinschaftsband, „welches innerlich die Gesinnungspflege zur Pflicht macht und äußerlich durch Gefahr der öffentlichen Mißbilligung eine Bürgschaft gegen schlechtes Verhalten bietet“ (S. 454). Ein solches soziales Band aber, welches die bessere Menschheit zu einem Gesinnungsbunde zu vereinigen fähig ist, kommt für die Eindämmung der Übel des Lebens nicht nur wegen der ihm entstammenden helfenden und lindernden Taten in Betracht — von welcher Seite der „Ausgleichung“ nachher noch zu reden ist —, sondern schon als Gesinnung und ganz allgemein gegenüber allen Lebensübeln, und nicht zum wenigsten den unheilbaren und unvermeidlichen, wegen der wohltuenden Wirkungen des empfundenen fremden Mitgefühls. Wie der Mensch dem Menschen da, wo der ungezügelte Egoismus waltet, zum schlimmsten Übel werden kann, und wie das Bitterste, was uns im Leben trifft, von seiten menschlicher Willkür kommt, so kann er ihm andererseits auch das höchste Gut sein, und unsere beglückendsten Empfindungen stammen aus den sympathischen Beziehungen zu anderen. „Der Mensch ist noch in einem höheren Sinne ein sociales Wesen, als es Aristoteles meinte. Nicht bloß der Staat und die äußerlichen Einrichtungen, sondern schon die edleren Grundtriebe der empfindenden Natur regen den Menschen zur Teilnahme für sein Gattungsleben an. Nun ist es abgesehen von irgend welcher tatsächlichen Hülfe schon eine bedeutsame Linderung des jähen Schicksals, wenn der Betroffene des Mitgefühls der andern gewiß ist. — — Das Elend wird gezwungen, in die Schranken eines fast nur physischen Schmerzes zurückzuweichen, und es schwindet der furchtbarste Peiniger des menschlichen Bewußtseins, nämlich der Gedanke der Verlassenheit und des rücksichtslosen Preisgegebenseins“ (1. Aufl., S. 185).

So bildet also das Mittel zur Aussöhnung mit herben individuellen Lebensgestaltungen, welche abzuwehren nicht in unserer Macht liegt, neben der Einsicht in die Notwendigkeit der letzten Tatsachen des Seins einerseits die ideelle Erhebung zu einer allgemeineren Betrachtung des menschlichen Loses und andererseits die sympathischen Beziehungen, mittels deren wir uns als Glieder einer größeren mitempfindenden Gemeinschaft zu fühlen vermögen.

Beide Seiten der Gemütsstimmung haben ihre Wurzel in der gekennzeichneten Gesinnung. Angesichts der Bitterkeiten des Lebens, welche uns die Lust an demselben verleiden könnten, ja auch angesichts aller schweren Leiden und Heimsuchungen, welche uns bei anderen entgegentreten und, lediglich in ihrer Isoliertheit betrachtet, unser Gesamturteil über das Leben leicht fälschen und irreführen könnten, gilt es daher, jenen höheren Standpunkt zu gewinnen, von dem aus die Menschheit als eine zusammengehörige Einheit erscheint, welche zugleich die Anlage zu sympathischer Vereinigung in sich trägt, und diese — zugleich moralisch-sozial wirksame — Erhebung über den individuellen Standpunkt ergibt diejenige Gemütsverfassung, welche die heftigen Stöße und Schläge des Schicksals abzuschwächen und gleichsam auf einen weiteren Umkreis zu verteilen vermag.

Der enge Zusammenhang ihrer beiden Seiten tritt besonders in folgender Stelle hervor: „Wäre die Menschheit ein einziges vielgliedriges Wesen, so würde sie von den Chancen, denen einzelne ihrer Glieder ausgesetzt sind, nicht viel Aufhebens machen. Nun ist freilich ein eigentliches Gesamtbewußtsein, welches über das individuelle Bewußtsein übergriffe, nicht vorhanden. Allein so weit es überhaupt möglich ist, Affektionen zu haben, deren Schwerpunkt in andere Wesen fällt, so weit es also eine völlig uneigennützige Teilnahme an dem fremden Ergehen gibt, ebenso weit läßt sich auch die individuelle Empfindung zu einem allgemeinen Mitgefühl erweitern und ein Band knüpfen, welches uns den Gefahren der Vereinzelung entzieht. Mit Rücksicht auf dieses Band möchte das individuelle Schicksal nicht nur in Gedanken zu ertragen, sondern auch in der Wirklichkeit zu bewältigen oder wenigstens zu versöhnen sein“ (1. Aufl., S. 183).

So vermag also in solchen Fällen, wo die Tatkraft den Leiden des Lebens gegenüber ohnmächtig ist, uns wenigstens eine zutreffende Anordnung der Ideen und eine angemessene Gemütsverfassung hinsichtlich des Gesamtdaseins zu einer Art Aussöhnung mit der Weltordnung zu verhelfen. Eine solche Aussöhnung mittels bloßer Gesinnung unter notgedrungener Verzichtleistung auf eingreifende Taten bleibt immer die äußerste Zuflucht, welche uns, wenn alle übrigen Hilfsmittel versagen, noch offen steht. In allen denjenigen Fällen dagegen, welche eine

Abwehr und Abwendung der Übel ermöglichen, kommt die mit gesundem Wollen gepaarte Intelligenz, also die „Gesinnung", noch in einem anderen Sinne in Betracht, als in demjenigen, eine das Gleichgewicht des erschütterten Gemütes wiederherstellende Macht zu sein, nämlich als diejenige Macht, welche die Waffen zur tatkräftigen Bekämpfung der Übel sowohl schmiedet, wie führt. Hierauf werden wir sogleich bei der Betrachtung der Ausgleichung mit der Weltordnung durch die „Tat" näher einzugehen haben.

Zuvor jedoch müssen wir, entsprechend der wichtigen Rolle, welche die Erkenntnis bei beiden Formen der Ausgleichung spielt, noch auf die Gefahren hinweisen, welche sowohl die Hemmung der Verbreitung echten Wissens, wie auch ganz besonders die Inkurssetzung gefälschten Wissens für eine natürliche und zum Glauben an den Wert des Lebens führende Weltauffassung in sich schließt. In ersterer Hinsicht sind es namentlich die „dunkelmacherischen Gewalten", welche ein Interesse daran haben, dem wahren Wissen von der Natur und dem Menschen die Wege zu versperren. „Das bloße Nichtvorhandensein von Wissen auf irgend einer Entwicklungsstufe ist, abgesehen von den sich etwa in die Lücken der Vorstellung eindrängenden schädlichen Irrtümern, nichts Bedauerliches; aber wohl ist es ein Verbrechen an der Menschheit, die einmal errungene Wahrheit in ihrer Verbreitung zu hemmen und irgend jemand daran zu hindern, seinem Bedürfnis nach Wissen und Wissensmitteilung zu genügen" (S. 380). Die Fälschung des Wissens hingegen pflegt von den Werkstätten der angeblichen und nunmehr genugsam prostituierten Wissenschaft selber auszugehen und hat, gleich einer Infektion, nach und nach sämtliche Zweige des Wissens, selbst die sogenannten exakten, ergriffen. Zu denjenigen Irrtümern, welche gleichsam als geheime Verbündete des Pessimismus, dieser schlimmsten geistigen Infektion, statt der Wahrheit in Kurs gebracht worden sind, zählt Dühring außer den religiösen „Phantasmen" besonders noch den Malthusianismus, „diese nicht bloß volks-, sondern auch lebensunterdrückerische Entvölkerungslehre", welchen er in einer längeren Untersuchung auf seinen haltbaren Kern zurückführt und in seinen Übertreibungen und vorgespiegelten Schrecknissen als leeres Gespenst hinstellt, sowie auch den Darwinismus, welcher

in seinen Konsequenzen darauf ausgehe, mittels des Schlagwortes vom Kampfe ums Dasein das sogenannte Recht des Stärkeren auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu Ehren zu bringen. Dahingegen gilt der Materialismus ihm als der „Fußpunkt höherer humanitärer Lebensschätzung“.

Die soeben gekennzeichnete Gesinnung kommt, wie bereits angedeutet, erst dann zur vollen Entfaltung ihrer ausgleichenden Macht, wenn keine unüberwindlichen Widerstände sie hindern, ihre Ideen in Taten umzusetzen. „Ohne Betätigung in der Gestaltung der Wirklichkeit würde die Gesinnung keine beruhigende Ausgleichung mit der Weltordnung ergeben; denn, wie schon oben gesagt, kann ein bloßes Wissen, welches müßig bleibt und die Dinge im wesentlichen sich selbst überläßt, nicht dazu verhelfen, die Unruhe zu beseitigen, welche mit dem Bewußtsein der Übel verbunden ist. Diese Unruhe ist eine Art Naturstachel und wird so die Ursache des Strebens nach Veränderung und nach Entwicklung größerer Vollkommenheit“ (S. 455). Glücklicherweise ist sowohl das individuelle wie auch das soziale Leben so geartet, daß in der Regel die menschliche Tatkraft hinreichende Chancen hat, sich den Widerständen gegenüber durchzusetzen, und diejenigen Fälle, welche uns zur Passivität verurteilen und uns lediglich auf die Anordnung unserer Ideen beschränken, bilden inmitten der übrigen seltene Ausnahmen. Wie für den einzelnen die Entfaltung seiner Spannkraft das Mittel ist, der Hemmnisse seines individuellen Strebens Herr zu werden und sich mit den widrigen Elementen in seinem Leben abzufinden, so ist auch die Gesamtheit den gemeinsamen Übeln gegenüber, welche sie bedrohen, nicht wehrlos und durch planmäßiges Zusammenwirken imstande, die hauptsächlichsten äußeren Gründe ihres Ungemachs, die sozialen Mißbildungen, zu beseitigen und durch vollkommenere Institutionen zu ersetzen. Diese sowohl individuelle als auch soziale Betätigung der menschlichen Energie in der Richtung der Bekämpfung und Überwindung der physischen und moralischen Übel ist es, was Dühring die Ausgleichung mit der Weltordnung durch die Tat nennt.

Die grundlegende und allgemeinste „Tat“ ist die — vorhin schon als Element des vollen Lebensgefühls in Betracht gezogene — „Arbeit“, welche die elementaren Hindernisse zu überwinden

hat, die der individuellen Lebensbefriedigung entgegenstehen. „Überdies ist die Arbeit natürlicher- und gesunderweise aus inneren und äußeren Gründen die Vorbedingung des Genusses, gegen dessen einseitige und dann stets ausartende Erprobung sie ein heilsames Gegengewicht physiologischer und wirtschaftlicher Art bildet“ (S. 456). Auf dieser Grundlage unserer materiellen Existenz vermag sich dann in immer höheren Schichtungen das Spiel der höheren Energien und der edleren Genüsse zu entfalten, welches in der bewußten Gestaltung des Gemeinlebens sein eigentliches Element findet.

Die Betrachtung der sozialen Übel des Lebens hat uns bereits auf die Tragweite, welche soziale Reformen und Umgestaltungen des Gemeinlebens hinsichtlich der Erhöhung des Lebenswertes haben können, hingewiesen und uns zugleich die wichtigsten Richtungen, in welche dieselben sich zu verzweigen haben, erkennen lassen. Wollten wir diese Spuren weiter verfolgen, so würden wir hier auf Dührings national- und socialökonomische Schriften einzugehen haben. Wir möchten uns jedoch mit den Andeutungen des Hauptwerkes begnügen und deren charakteristische Züge hier wiedergeben. „Die Entwicklung zu größerer politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Vollkommenheit, mit alledem, was ich schließlich unter dem Namen einer personalistischen Lehre dem einseitigen Besitzregime und jeglicher ungerechten Gewalt entgegengesetzt habe — diese Entwicklung zu allseitig edlerer Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens und seiner verschiedenen Gebiete kann hier nur in Erinnerung gebracht, aber nicht näher auseinandergesetzt werden. Sie hat im Hinblick auf die damit verbundenen fortschreitenden Steigerungen des Lebenswertes die Bedeutung einer sich entsprechend vollziehenden Ausgleichung gegen das, was an den jedesmaligen Zuständen unzulänglich oder verkehrt ist und daher ergänzt, gewandelt oder abgetan werden muß. In dieser Richtung sind Zukunftsbegriffe und unter ihnen auch derjenige einer moralischen Ordnung, die der von uns gekennzeichneten Gesinnung entspricht, durchaus notwendig, wenn nicht eine nebelhafte Undeutlichkeit der Ziele oder gar völlige Abwesenheit stichhaltiger Gedanken jeden besseren Aufschwung des Strebens gefährden soll“ (S. 457). Der Beruf des Denkers ist es daher, „mit seinen Begriffen einen

Teil der Zukunft vorwegzunehmen, damit es den in der Gegenwart sachlich an der Umgestaltung arbeitenden Kräften nicht an einem klaren Verständnis der einzuhaltenden Richtung und des anzustrebenden Zieles fehle" (S. 458). Wie die Gedankenmacht mittels des Wissens von der Natur die technische Leitung der Naturkräfte und somit den materiellen Hauptfortschritt zuwege gebracht hat, so muß sie auch auf Grund der Erkenntnis der Naturgesetze, die im Verhalten zwischen Mensch und Mensch obwalten, die möglichen vollkommeneren Ordnungen und Einrichtungen entwerfen und so die bewußte Kunst der Gesellschaftsgestaltung ins Leben rufen. Zu dem Gebiet dieser echten und wirklichen — nicht bloß spielerischen — Kunst, welche ihre Ideale, statt in kaltem Marmor, in Fleisch und Blut verkörpert und edle Menschlichkeit zu harmonischer Ausprägung bringt, gehört auch eine menschenveredelnde Lebensweise, Propagation und Erziehung, welche, beruhend auf der ernsthaften Pflege des Wissens von den Vorbedingungen der Gesundheit und der Wohlgestalt des Menschen, „von vornherein eine bessere leibliche Beschaffenheit und hiemit die letzte sachliche Grundlage eines befriedigteren Daseins zu sichern hat" (S. 459).

Alles kommt also zuletzt auf die Kraft des richtigen Denkens an; „es ist nicht bloß eine gewaltige Waffe, sondern führt auch schließlich alle anderen Waffen" (S. 460). „So liegt denn in der vom Gedanken geleiteten Arbeit an der Lebensgestaltung eben das, worin alle sonstige Ausgleichung mit der Weltordnung ihren letzten regelnden und entscheidenden Antrieb und eine dem Wirksamkeitsbewußtsein entsprechende Zufriedenheit findet" (S. 459).

Da nun für die sich sozial zusammenschließende und sich ihrer Kraft bewußt werdende bessere Menschheit von der Zukunft eine stetige Veredlung und Vervollkommnung der Lebensverhältnisse und somit eine Erhöhung der Lebensbefriedigung erhofft werden darf, so muß der Ausblick auf die unendliche Zeit, welche vor uns liegt, „die unverschränkte Aussicht in alle Zukunft", welche der Tatkraft ein unabsehbares Feld für großangelegte und weitausschauende Unternehmungen und Pläne eröffnet, dazu dienen, die Spannkraft und Kampfesfreudigkeit der Menschheit immer wieder aufs neue zu beleben. „Was kann man denn eigentlich fordern und wollen? Ist die schrankenlose

Möglichkeit von voraussichtlich unerschöpflichen Vorgängen, die wieder und wieder anheben, nicht genug? — — Offenbar gehört diese universelle Anticipation mit zum Lebensinhalt, und das Vorwegnehmen ist, wie überall so auch hier, wichtiger und reizvoller als das bloße Gedenken, als die auf das Gewesene gerichtete Rückerinnerung. — — Wo eine Ewigkeit noch offen steht, da ist nie etwas Erhebliches verloren, denn die vergangene Reihe von Akten ist etwas Bemessenes oder, wie man es gewöhnlich ausdrückt, etwas Endliches, wogegen die Zukunft sich als unendlich darbietet. Für das Einzelleben und für bestimmte Anlagen des Gesamtlebens gibt es freilich immer Grenzen; allein diese gehen den letzten Lebensquell als solchen nicht an. Wenn das Gedenken rückwärts zu einem Schluß kommt, so kann es vorwärts, d. h. es kann die Vorwegnahme sich kein letztes, wenigstens kein absehbar letztes Ziel setzen“ (S. 467).

4. Nachdem wir zuerst das Gewebe des subjektiven Lebens, alsdann die Grundzüge des objektiven Lebens einschließlich seiner physischen und moralischen Übel betrachtet und diesen gegenüber die Möglichkeit einer Ausgleichung mit der Weltordnung in Gesinnung und Tat nachgewiesen haben, können wir jetzt die Schlußfrage stellen, wie denn nun nach allem Bisherigen das Gesamturteil über den Wert des Lebens zu lauten habe.

Eine solche Frage nach dem Werte des Lebens hat nur in Beziehung auf die Triebe und Ansprüche der menschlichen Natur einen Sinn; es soll festgestellt werden, ob ihnen das objektive Leben in dem Maße entspreche, daß sich bei dem Ineinandergreifen des subjektiven und des objektiven Systems wohltuende und befriedigende Gemütszustände ergeben. Während die rein theoretischen Urteile die Übereinstimmung mit einem selbst rein theoretischen Begriffe festzustellen haben, bezieht sich eine praktische Wertschätzung sowohl in betreff der Einzelheiten, als auch des Ganzen des Lebens auf die Zusammenstimmung mit einer Bestrebung und wurzelt daher im Wollen. „Die Elemente des Gesamturteils sind praktische Bestimmungen darüber, inwiefern etwas den Trieben und Bestrebungen gemäß ist. — — Die Zusammenstimmung zweier Systeme, nämlich der subjektiven menschlichen Natur und ihrer Bedürfnisse einerseits und dessen, was die objektive Welt bietet, andererseits, soll erkannt werden“

(1. Aufl., S. 4). Man kann daher ebensowenig, wie bei den sittlichen Urteilen, bei den Werturteilen über die einzelnen Gestaltungen des Lebens, aus denen alsdann das Gesamturteil über den Lebenswert resultiert, aus dem System unserer eigenen Triebe und Bestrebungen heraustreten und sich auf einen außermenschlichen und gewissermaßen transcendenten Standpunkt versetzen. Nicht darum handelt es sich, ob die Welt und das Leben an sich gut oder schlecht sei, sondern darum, in welchem Maße Welt und Leben unserem Lebenstriebe genüge. „Unsere Fragen sind also gar nicht metaphysisch, und es können daher auch die Antworten nicht außerhalb des Gebietes erfahrungsmäßig feststellbarer Verhältnisse gesucht werden" (1. Aufl., S. 4).

Demzufolge verwirft Dühring am Schopenhauerschen Pessimismus, welcher sich nicht mit der Verurteilung des empfindenden Lebens begnügt, sondern bereits in der ganzen Anlage und Beschaffenheit des Daseins die Wurzeln der das Leben erfüllenden Dissonanzen und Leiden findet, zunächst schon die ungehörige Verallgemeinerung seines negativen Werturteils. Er hebt im Schlußkapitel der letzten Auflage noch ausdrücklich hervor, „daß das Problem vom Lebenswert keine allgemeine Seins-, Welt- oder Naturfrage ist, ja nicht einmal mit dem bewußten Leben selbst, sondern erst mit höchsten Zuspitzungen desselben sich einfindet und auch, wenn rückwärts übertragen, nur für das Empfindungsgebiet, nur für den Gegensatz von Lust und Schmerz, von Freude und Trauer einen Sinn behält" (S. 464).

Wir gehen nun, nachdem wir seine Grenzen festgestellt haben, zu dem Inhalte des Dühringschen Werturteiles über das Leben über.

Dühring bezeichnet die von ihm vertretene Lebensbeurteilung, welche weder eine optimistisch beschönigende noch eine metaphysisch pessimistische sei, zum Schlusse (S. 465) als eine „kritische", kritisch nämlich auch im Sinne der Krisis, d. h. der kritischen Aktion, welche letztere sich in mustergültigen Ausprägungen bis zum Lebensheroismus zu steigern vermag.

Für eine solche zu „aktionsfähiger Geisteshaltung" herangereifte Lebensbetrachtung, welche die guten wie die schlimmen Seiten des Lebens in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit und Ausdehnung unverhüllt hervortreten läßt und sie in ihrer Bedeutung

für das Lebensgefühl vorurteilsfrei würdigt, zugleich aber auch die dem Menschen eigene Spannkraft zur Bewältigung der Widerwärtigkeiten des Lebens und zur Verwirklichung ideell anticipierter Zukunftsgestaltungen entfesselt und planmäßig leitet, wird das abschließende Gesamturteil über das Leben, wenn bei der Abwägung seiner Elemente unparteiisch verfahren worden ist, nach Dührings Dafürhalten zu gunsten des Lebenswertes ausfallen müssen. „Ohne uns um die individuellen Färbungen der Lebensanschauung zu kümmern, geben wir nur das der Erwägung eines jeden einzelnen anheim, ob die bloße Tatsache des physischen und des geistigen Schmerzes in ihrer bekannten Ausdehnung genügt, um das Leben im allgemeinen und auf die Dauer zu verleiden. Unseres Erachtens kommt es auf das Maß und nicht überhaupt auf die Tatsache des Leidens an; wir glauben, daß sich das einfache Gemüt mit den Unbilden des Daseins auszusöhnen vermag, wenn es sich entschließt, die Wage zwischen gut und schlimm unparteiisch zu handhaben. Wie mannigfaltig auch die verschiedenen Kräfte und Motive einander kreuzen und uns bald für bald wider gewisse Gestaltungen des Daseins stimmen mögen, die Gesamtresultante wird in der Richtung des Lebenstriebes und in der hoffnungsreichen Hingebung an die Welt liegen“ (1. Aufl., S. 180).

Freilich ist dieses zustimmende Endurteil, in welches wie in einen Schlußakkord Dührings kritische Lebensbetrachtung ausklingt, von der eigentümlichen Art, daß es, obwohl es auf verstandesmäßiger Beobachtung und Beurteilung des Lebens beruht und insofern ein Wissen heißen könnte, doch bei der niemals abgeschlossenen individuellen Lebenserfahrung noch immer ein Element der Ungewißheit und ein Bedürfnis nach Bestärkung und Bestätigung in sich schließt. Daher bezeichnet Dühring im letzten Kapitel der ersten Auflage dieses sein Urteil über den Lebenswert als einen „Glauben an den Wert des Lebens“.

Wie ein jeder in der Wissenschaft zulässige „Glaube“ zwei Seiten hat, nämlich die objektive Grundlage und die subjektive Anticipation, und wie die erstere die allgemeine Richtung unseres Forschens und Fragens bestimmt, die letztere dagegen die noch ausstehenden objektiven Data vorläufig durch die Tätigkeit der Imagination ergänzt, so verhält es sich auch mit dem Glauben

an den Wert des Lebens. Dühring spricht sich über denselben folgendermaßen aus (1. Aufl., S. 191, 192 u. 186): „Insofern nun aber die Unendlichkeit der Gliederung des Wirklichen niemals erschöpft werden kann, können allgemeine Vorstellungen, welche den Charakter des Daseins und Lebens betreffen, nie in abschließender Weise erhärtet werden. Handelt es sich um ein abschließendes Urteil über die absoluten Charaktere des Daseins, so werden die betreffenden Vorstellungen unseres Geistes, so sehr sie auch von Tatsachen getragen sein mögen, dennoch nicht aufhören, Glaubensideen zu sein“. „Im einzelnen und besonderen prüfen wir die Tatsachen und gewinnen unbestreitbare Überzeugungen von gewissen Charakteren des Daseins. In dem zusammenfassenden und abschließenden Urteil über das Ganze ist aber stets eine Konsequenz unseres einseitig subjektiven Standpunktes enthalten. Wir ergänzen unsere Einsichten durch Anticipationen, welche die Lücken der tatsächlichen Auffassung im Sinne der wirklich erprobten Antriebe und Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens ausfüllen. Wir bilden die Resultante der verschiedenen Weisen, in denen Welt und Leben auf uns gewirkt haben, und wir theoretisieren in der Richtung dieser Resultante, um uns hinterher nach bestätigenden Motiven für unsere Gesamtanschauung umzusehen. Insofern wir nun stets das Bedürfnis haben, unsere allgemeinen über das tatsächlich Verbürgte sozusagen übergreifenden Vorstellungen durch neue Erfahrungen und neue Untersuchungen zu belegen, befinden wir uns offenbar im Zustande des Glaubens; insofern aber dieser Glaube irgend welche tatsächliche Grundlagen hat, schließt er stets ein wenn auch beschränktes Wissen ein und unterscheidet sich durch diesen Umstand von dem Autoritätsglauben, mit welchem Philosophie nicht verträglich ist“. „Der Glaube an den Wert des Lebens enthält nun wesentlich zwei Elemente. Einerseits betrifft er die subjektive Natur unserer Gattung, und andererseits hat er die Übereinstimmung der Anlage der großen Natur mit den Bedürfnissen und Zwecken des menschlichen Daseins zum Gegenstande. In beiden Richtungen sucht er nach Bestätigung seiner noch unvollkommenen Konceptionen; in beiden Richtungen führt er auf das, was für die tiefere Untersuchung als Kern und Wesen, als erheblichstes Element der Religion und der Religionen erscheint“.

5. Für diese kritische und zugleich aktionsfähige, auf ihren höheren Stufen heroisch zu nennende Lebensauffassung Dührings, welche zum Glauben an den Wert des Lebens führt, sind sowohl der Optimismus wie der Pessimismus einseitige Standpunkte, der Optimismus, weil er überhaupt nicht in die Schwierigkeiten des Problems eindringt, der Pessimismus, weil er mit dem Versuch, dieselben aufzulösen, voreilig abbricht und die Kluft, welche er zwischen dem Streben und seiner Befriedigung bemerkt, durch einen Gewaltstreich der Phantasie ausfüllt. Auf den Optimismus sieht Dühring daher wegen seiner Oberflächlichkeit und aktionsunfähigen Schwächlichkeit mit Geringschätzung herab und hält eine Kritik desselben für nicht der Mühe wert. „Der Optimismus macht sich häufig gerade dadurch verächtlich, daß er die Übel beschönigt, um seiner Trägkeit frönen zu können. Auch einen großen Teil der Philosophie kann man nicht davon freisprechen, Unveränderlichkeiten angenommen zu haben, wo menschliche Tatkraft noch Chancen hat“ (1. Aufl., S. 12). Den Pessimismus hingegen greift er durchweg mit Schärfe und Heftigkeit an, und sein ganzes Buch vom Lebenswerte will eine Kritik und in den entscheidenden Punkten eine Widerlegung desselben sein. Wir müssen daher zum Schlusse noch Dührings gegnerische Stellung zum Pessimismus besonders ins Auge fassen.

Die uralten pessimistischen Anklagen gegen das Leben und den vielfach mit ihnen Hand in Hand gehenden Hang zur Askese und Selbstpeinigung glaubt Dühring in ihrer weltgeschichtlichen Entstehung erklären und auf die üblen Rückwirkungen vorangegangener Ausschweifungen zurückführen zu können. Der Rückschlag, welcher auf übertriebenen Sinnenkultus, wie genugsam bekannt, in der Gestalt eines allgemeinen Lebensjammers zu folgen pflege, soll, wenn sein Auftreten größere Dimensionen annimmt, nicht nur den Lebenstrieb des einzelnen Individuums bis zum pessimistischen Lebensekel vergiften können, sondern auch ursprünglich jene lebensverzweiflerischen Neigungen und Lehren verschuldet haben, welche sich dann in lebensfeindlichen Religionen, wie besonders dem Buddhismus und dem Christentum, und deren Institutionen verkörperten und in dieser Gestalt durch die Macht der Gewohnheit und andere Mittel in Geltung erhalten wurden. Dühring betrachtet demnach die pessimistischen Neigungen und

Lehren als eine weltgeschichtliche Infektion der Menschheit, in deren lebensverleidendem Bannkreise sich unsere Zeit noch zum guten Teile befinde, also gewissermaßen als eine Entwicklungskrankheit unseres Geschlechtes. Gerade in der Gegenwart aber kommen manche verderblichen Lehren der sogenannten Wissenschaft, wie Malthusianismus und Darwinismus, manches Lebensfeindliche in der Kunst und in den öffentlichen Institutionen, manche Zersetzungsvorgänge in den gesellschaftlichen Zuständen dem Umsichgreifen dieser Geistespest wahlverwandt entgegen. Vergiftung des natürlichen Lebenstriebes und miasmatische Zersetzungserscheinungen sind die Signatur des Zeitalters. Eine von gleicher Fäulnis ergriffene Philosophie bemüht sich, zu der üblen Praxis eine entsprechende Theorie zu liefern und dem grassierenden Lebensekel einen wissenschaftlich seinsollenden Mantel umzuhängen. „Die Lust an der Vernichtung der Lebenselemente scheint dann ihre höllischen Orgien zu feiern; im Bunde mit der Ausschweifung und der abgestumpften Ausgelebtheit, unter den Auspicien der blasierten, sich selbst zum Ekel gewordenen Existenz, geht eine vermeinte Philosophie dann kühn daran, den Haß des Lebens und des Lebendigen auszusäen“ (1. Aufl., S. 19).

Es ist daher auch nicht befremdlich, daß die Wiederauffrischung der altersgrauen Lebensüberdrüssigkeitslehren durch Schopenhauer, welcher allerdings persönlich durch einige bessere Züge geadelt war, in der reichlichen Fäulnis und zugehörigen vielfachen Verstandesauflösung unserer Zeit einen günstigen Nährboden fand. Den gesunden Sinn gegen solche Ankränkelung zu schützen, ist der hauptsächliche Zweck der lebensfreundlichen „Wirklichkeitsphilosophie“ Dührings und seiner Lehre vom positiven Werte des Lebens. „Es gilt, hinreichendes Licht über die Tatsachen zu verbreiten und die natürliche Macht des Denkens aus ihrer Verschlafenheit aufzurütteln. Es gilt, einer heroischen Lebensauffassung und Lebensbehandlung Bahn zu machen und, wo das Ungesunde sich festgesetzt hat, die krank, schwach und mutlos machenden Schädlichkeiten auszuscheiden. Dazu kann schon der bloße Gedanke viel, wenn auch nicht alles. Mindestens kann er die übeln Einbildungen vernichten. Überdies kann er aber auch praktisch werden und die Richtung für die befreiende

Tat vorzeichnen.“ — — „Diese üblen Miasmen sind nun freilich nichts weiter als die natürlichen Erzeugnisse von Zuständen und Vorgängen des moralischen Verderbens und müssen als solche, gleich den materiellen Verwesungserscheinungen, naturgesetzlich gewürdigt und praktisch dem gesunden Leben nach Kräften ferngehalten werden“ (S. 2); — so lesen wir gleich im Eingange vom „Wert des Lebens“, und in der Vorrede des Buches heißt es zum Schlusse (S. VI): „Wer nicht Lust hat, sich das Leben durch verdüsterte Mißauffassungen oder durch Ernstnehmung allzu leicht fertiger Spekulationsspiele ohne zureichenden Grund verleiden zu lassen, — wer also die Tatsachen im Guten wie im Schlimmen unentstellt würdigen und seinen Lebenstrieb von unnützen ideellen Schädigungen und foppenden Bedenklichkeiten freimachen will, der sehe zu, ob er sich aus dieser Schrift nicht einige gedankliche Beihülfe zu einer gesetzten Beurteilung und heroischen Behandlung des Seins gewinnen möge.“ In den gleichen Grundton klingt auch das Werk mit folgenden Schlußworten aus (S. 473): „Über Lebensankränkelungen und moralische Lebensvergiftungen werden Natur und Kultur hinausgelangen und wie über hohle Nichtigkeiten hinwegschreiten. — — So wird sich das Leben die frische Luft zum Atmen wohl wieder zu schaffen wissen, und im reineren Element wird mit der tatsächlichen Wertsteigerung das Problematische einer Wertfrage verschwinden. Es wird alsdann die entschlossene, weil kritische Antwort im grundsätzlich lebensfreundlichen Sinne, freundlich nämlich einem selbst wohlwollenden Leben gegenüber, für das Gesamtdasein vorwalten und den die Richtung anzeigenden Kompaß bilden.“

So stellt Dühring seine aus der Gesundheit des Lebenstriebes entsprossene lebensfreudige und heroische Weltanschauung stets in den schärfsten Gegensatz zu dem lebensverleumderischen und lebensverzweiflerischen Pessimismus Schopenhauers.

Aus diesem Fundamentalunterschiede beider Lebensauffassungen, nämlich den entgegengesetzten Urteilen über den Lebenswert, entspringt nun aber ein weiterer Unterschied ihrer beider-

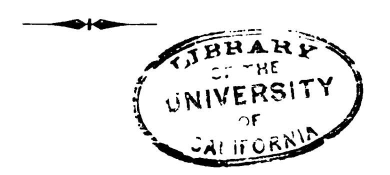
seitigen Lebensbetrachtung, nämlich ihre verschiedenartige Stellung zur Frage nach dem Lebenszweck.

Für die durchaus immanente Lebensanschauung Dührings hat das Leben seinen Schwerpunkt in sich selbst; es ist Selbstzweck, nicht Mittel zum Zweck. Es braucht seinen Wert und seinen Sinn nicht aus einer transscendenten Ordnung der Dinge zu entlehnen, sondern es bezahlt, nach Schopenhauers Ausdruck, für sich selber, hat also seinen Zweck und seine Bedeutung in sich selber. Seine Bedeutung liegt darin, daß es an und für sich, ohne Einmischung metaphysischer Ziele, lebenswert ist, und sein Zweck ist demnach, daß innerhalb seiner Grenzen der individuelle Lebenstrieb sich genugtue und im Leben und Streben die ihm mögliche Befriedigung erringe. Die Frage nach dem Zwecke des menschlichen Lebens, auf welche uns die Schopenhauersche Weltbetrachtung schließlich führte, findet also innerhalb der Dühringschen „Wirklichkeitsphilosophie“ keinen Raum, oder vielmehr, es fallen für Dühring die beiden Fragen nach dem Wert und nach dem Zweck des Lebens zusammen, während bei Schopenhauer der Mangel eines empirischen Wertes durch den metaphysischen Zweck des Lebens ausgeglichen werden muß.

Beide Denker gelangen also schließlich zu einer gewissen Versöhnung mit dem Leben; nur bedarf Schopenhauer hierzu eines metaphysischen Hintergrundes des empirischen Lebens, nämlich seiner Lehre vom Willen als Ding an sich und von der zur Willensverneinung hintreibenden ethisch-asketischen Heilsordnung. Diesen Sachverhalt spricht Dühring in der Einleitung zur 1. Auflage (S. 1) mit folgenden Worten aus: „Wie auch die Vorstellungen beschaffen sein mögen, die über den Wert des menschlichen Lebens umlaufen, in ihnen allen ist der Zug nach harmonischer Befriedigung nicht zu verkennen. Nur in den Mitteln, durch welche die Vorstellungssysteme nach einer Auflösung der Mißklänge streben, unterscheiden sie sich.“

Kehren wir jedoch zu der Frage der Wertschätzung des empirischen Lebens, von welcher wir im Eingange dieser Ab-

handlung ausgegangen sind, jetzt zum Schlusse wieder zurück! In diesem Punkte sind allerdings, wie sich ergab, beide Denker entschiedene Antagonisten, obwohl ihr Verfahren, die Elemente des Lebens auf ihren Wert und Gehalt zu prüfen, formell manches Verwandte hat. Es würde daher eine lohnende Aufgabe sein, den tieferliegenden Gründen für das Zustandekommen so entgegengesetzter Resultate kritisch nachzugehen. Wir wollen uns jedoch mit dieser unserer rein objektiven Darstellung beider Lehren, welche die Vorarbeit zu einer solchen kritischen Vergleichung bildet, für jetzt begnügen und die letztere einer späteren Zeit vorbehalten.



Ant. Kämpfe, Buchdruckerei, Jena

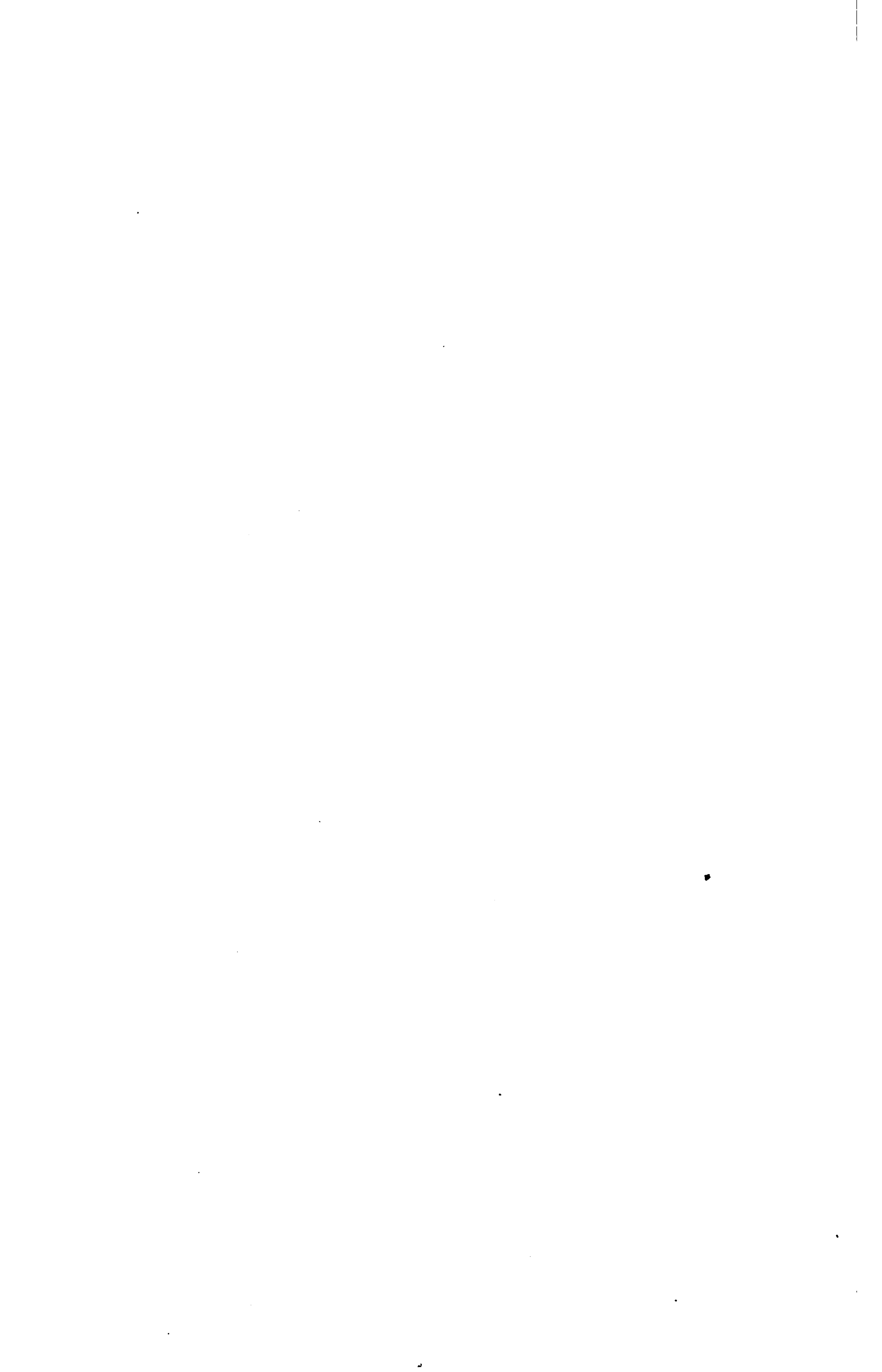
Vita.

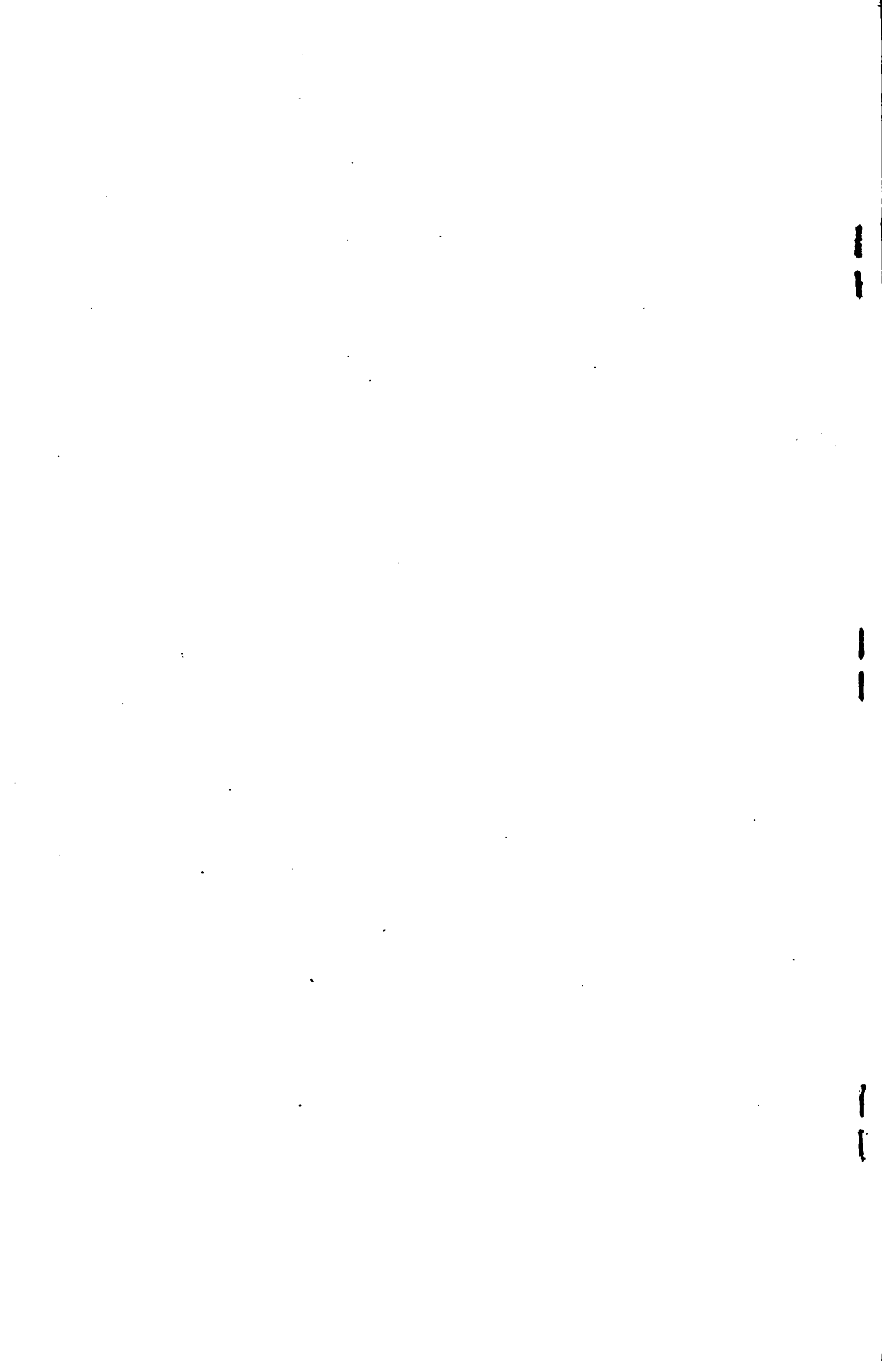
Natus sum Ludovicus Augustus Hermannus Klaeber XXV. die mensis Febr. anni MDCCCLXII Beetzendorfii in oppidulo prope Salzwedel sito. Primis litterarum elementis domi imbutus vere anni MDCCCLXXV in scholam Portensem receptus sum, unde autumno anni MDCCCLXXX maturitatis testimonio instructus Lipsiam me contuli, studiis theologicis philologicisque operam daturus. Quattuor Lipsiae, quattuor Halis semestribus peractis, postquam examina et theologica et philologicum, quod pro facultate docendi vocatur, superavi, ineunte vere anni MDCCCLXXXVIII in gymnasio regio urbis Schleswig annum probationis subii. Deinde per annos IV officio praeceptoris in seminario magistrorum Ratzeburgiensi functus sum. Tum Wülfrathi in oppido prope Elberfeld sito rectoris scholae oppidanae superioris munus suscepi, quod adhuc per XII ferme annos obtinui.

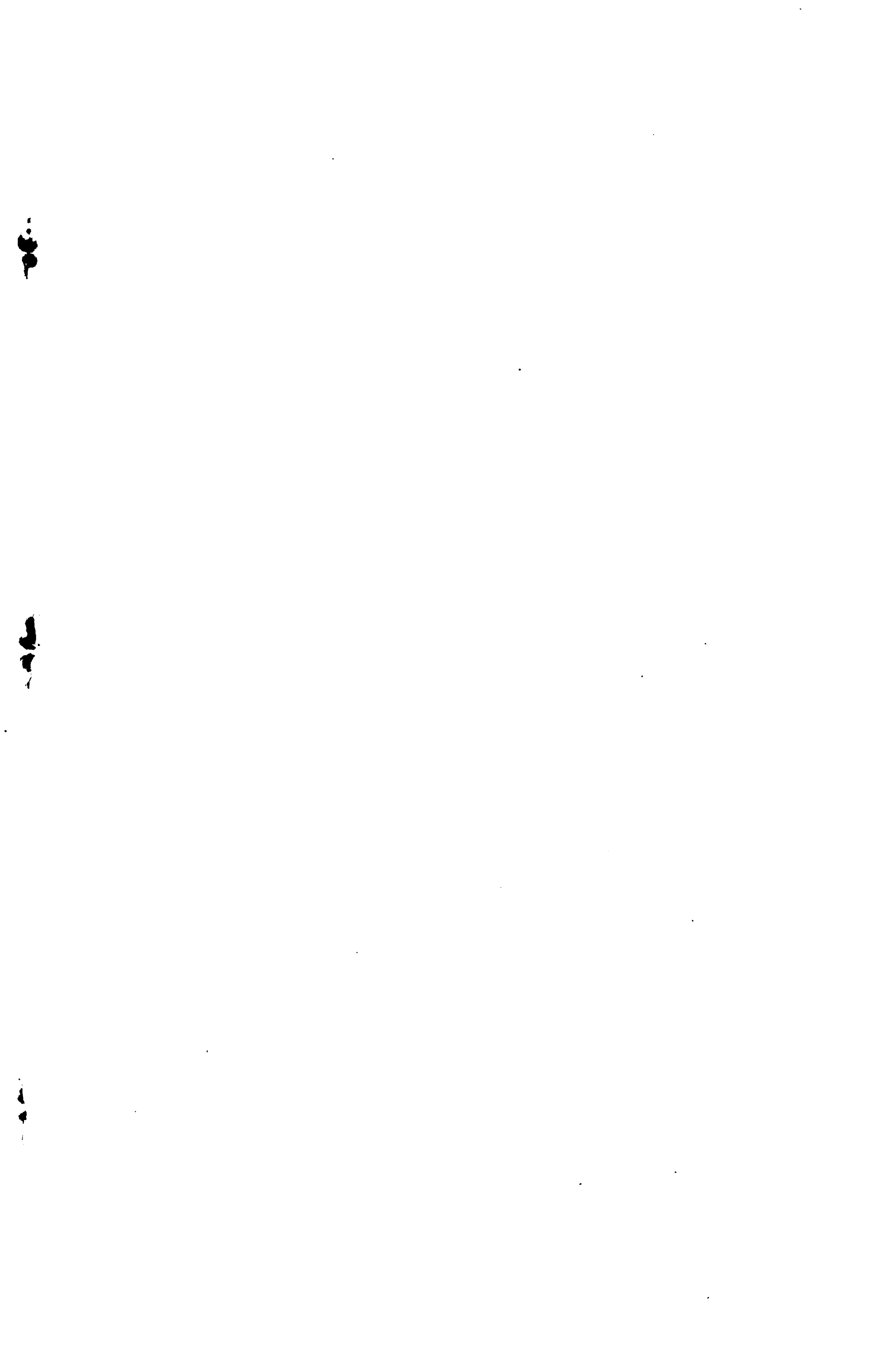
Docuerunt me viri doctissimi hi: Arndt, Baur, Beyschlag, Biedermann, Delitzsch, Drobisch, Dümmler, Erdmann, Fricke, Gosche, Haym, Hering, Hirzel, Jacobi, Kahnis, Köstlin, Lechler, Luthardt, Pückert, Riehm, Ryssel, Schlottmann, Schnedermann, Schum, Seeligmüller, Tchackert, Vaihinger, Wellhausen.

Quibus viris omnibus gratiam habeo maximam.

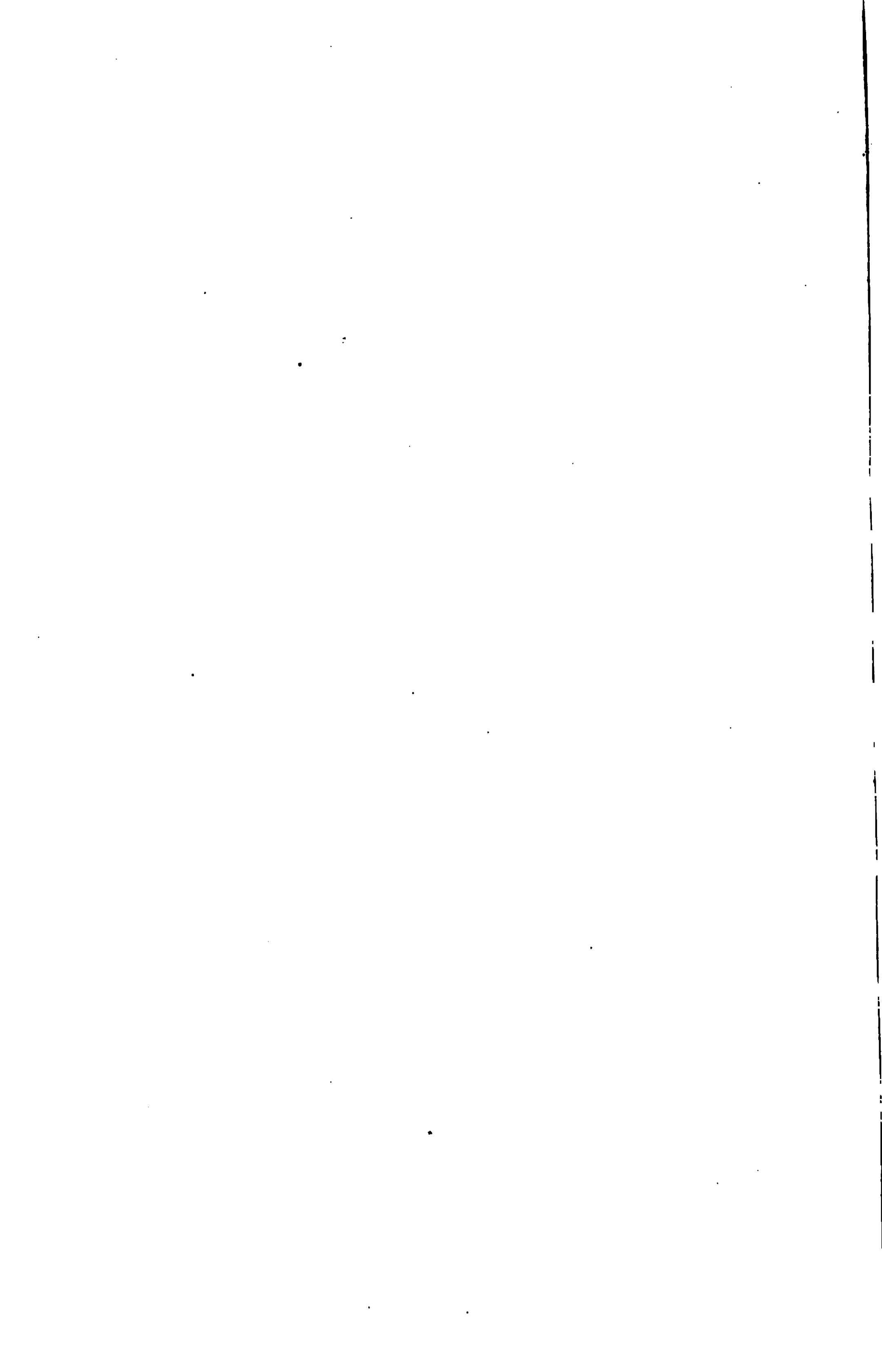








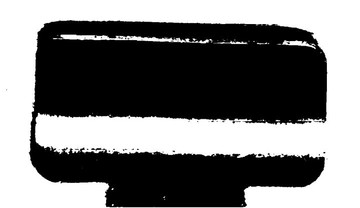









B3149
W6K5
155599








B3149
W6K5
155599

